



سلسلة ندوات التنوير ــــــ (٦)

مستقبل الحركات الإسلامية

الأوراق المقدمة إلى ورشة الحركات الإسلامية

(٢٧- ٢٨ مارس ٢٠٠٧م)

تقديم

د.غازي صلاح الدين العتباني

المشاركون

د.المعتصم أحمد علي الأمين	د. محمد مجذوب محمد صالح
د.طارق محمد نور	د.رحمة عثمان محمد
د.حسن الحاج علي أحمد	أ.د.حسن مكي محمد أحمد
د.علي صالح كرار	د.مهدي ساتي
د.قيصر موسى الزين	د.طارق أحمد عثمان
أ.فاطمة العاقب	أ.د.سليمان حامد أحمد

مستقبل الحركات الإسلامية



فهرسة المكتبة الوطنية - السودان

٢١٨،٠٧٢ مركز التنوير المعرفي

م ن.ح

الحركات الإسلامية المعاصرة /سليمان حامد أحمد، علي صالح كرار، حسن مكي محمد أحمد .... (وآخرون) - الخرطوم: مركز التنوير المعرفي ٢٠٠٨م.

٢٨٤ ص ؛ ٢١,٥ سم .

ردمك : ٤-١-٣-٩٠٣-٩٩٩٤٢-٩٧٨

١. الإسلام - حركات الإحياء والإصلاح والتجديد

٢. الإسلام - دعوة

أ. العنوان.

تحرير:

د. بهاء الدين مكاوي

منتصر أحمد النور

تصميم:

رحيق طه التوم

الفهرس

القسم الرابع:
الحركة الإسلامية السودانية: التجارب الحركية وآفاق المستقبل

تقديـــم

د.غازي صلاح الدين العتباني(*)

نشأت الحركة الإسلامية الحديثة، أو المعاصرة، من شعار بسيط يتمثل في "الإسلام هو الحل"، أي الحل لمشكلات الدولة والمجتمع الإسلامي المعاصرَين. من هنا انطلق التنادي إلى إنشاء جماعة ذات نظم داخلية حديثة وكفوءة، ورؤى مواكبة للعصر ومحيطة بقضاياه، وفقه مجدّد يتصدى به المسلمون عند لقائها بالعالم الإسلامي خلال الحقبة الاستعمارية.

لكن الافتراض الذي قام عليه ذلك الشعار المبسَّط سرعان ما اشتجرت أمامه الطرق، وتعقدت المصاعب، ما أن أعملت التجربة الإسلامية النظر المدقِّق في تحديات عصرها، وما أن أوغلت في اجتياز عقبات الواقع التي واجهتها. من هذه الجدلية؛ جدلية النظر والممارسة وهما يتفاعلان ويتركبان ويتفرعان، تشكلت الحركة الإسلامية المعاصرة وتناسلت منها مدارس ومذاهب شتى. ومهما بدا للناظر أن تلك المدارس هي جماعات متباينة، أو أحياناً، متحاربة، فإن غالبها قد بقيت فيه بضعة ملامح أساسية تنتسب بها للحركة الإسلامية الحديثة.

من أهم السمات المركزية التي تفردت بها الحركة الإسلامية المعاصرة هي تبنيها لمفهوم شمول الإسلام: هذه الدعوة الملحة إلى إخضاع الحياة كلها، الخاصة والعامة، لمقتضيات التدين. من هذه السمة بعينها، أكثر من أي سمة أخرى، أخذت تتجلى المفارقة بين الحركة الإسلامية وتنظيمات المسلمين التقليدية كالطرق الصوفية. السمة المركزية الثانية هي التجديد، انطلاقاً من التسليم بضرورة التجديد وحتميته، كما ورد في الأحاديث النبوية، وإدراكاً في الوقت ذاته أن تحديات المعاصرة تستلزم ذلك التجديد وتوجبه. أما السمة الثالثة –التي ميَّزت الحركة الإسلامية المعاصرة– وهي ليست مأخوذة بالضرورة من التراث الفقهي، فهي حداثة الأطر التنظيمية وفاعليتها. فقد استطاعت الحركات الإسلامية، بدرجات متفاوتة من النجاح، أن تطوِّر تلك النظم وتكيِّفها من أجل تجويد الأداء وتعظيم العائدات. هذه السمات الثلاث أكسبت الحركة الإسلامية الحديثة قوة ومرونة

---

* مستشار رئيس جمهورية السودان

وحيوية وجاذبية حبّبتها إلى الشباب وجعلتهم يرون فيها، لا نموذجاً تعبدياً يعيد مجد الإسلام فحسب، بل سبيلاً مضموناً للنجاح والتفوُّق في عصر تفرّد بين العصور باحتدام الصراعات والمنافسات، سواء على صعيد الأفراد أو الأمم.

كان من أوائل الأسئلة التي انصبت أمام الحركة الإسلامية هو تعريفها لنفسها منسوبة إلى مجتمع المسلمين من حوله: هل الحركة هي الجماعة المسلمة الموصوفة في الفقه الإسلامي؟ هل هي الفرقة الناجية؟ ما حجية قراراتها وخططها وأوامرها للفرد؟ ما هي وسائلها في العمل والتنافس مع الآخرين؟. من الإجابة عن تلك الأسئلة تولَّد ما يعرف بالفقه الحركي. ومن طريف المفارقات ملاحظة أن معضلات الفقه الحركي شابهت بدرجة ما المعضلات التي واجهتها الماركسية على صعيد التطبيق فيما عرف بالبراكسس Praxis، أي تطبيقات الماركسية في حالة حركتها في المجتمع.

ومن تفريعات الفقه الحركي ذاك، ألَّحت مسائل يومية تستدعي إجابات من فئة الزمت نفسها بلوازم الدين وشمول مجالاته، بينما هي تواجه طوفاناً من أقضية الزمان التي جعلت تتولَّد في كل لحظة وكل ساعة من نهار أو ليل. من تلك المسائل ما يتعلق بمفاهيم الإمارة والعضوية، وواجبات كل منهما وحقوقها. ومنها أسئلة حول تشكيلات الجماعة الداخلية ونظمها وعلاقاتها. هذه التشكيلات، التي هي في غالبها مدنية، طرحت أسئلة معقَّدة، لكن التعقيد ازداد عندما أصبحت التشكيلات عسكرية أو شبه عسكرية، وهو ما حدث في أكثر من تجربة وفي أكثر من بلد.

من مسائل الفقه الحركي، أيضا، مسألة الطاعة والبيعة الخاصة وحدود ذلك العقد وحقوقه وواجباته، ومنها أيضا أداء التكاليف والأفعال التي لا تبدو عبادات معلومة في ظاهرها، مثل اتخاذ وسائل التعبير الحديثة كالمطبوعات أو التظاهرات، وشتى الوسائل المفيدة التي أنتجتها الحضارة المعاصرة والتي لم يعتد عليها المسلمون، ولا هم أدخلوها في مدى النظر الفقهي من قبل.

جنباً إلى جنب، مع ذلك النشاط المكثف في مجال العمل التطبيقي وما تولّد عنه من مسائل فقهية، تميزت التجربة الإسلامية بالحيوية في القضايا الفكرية والسعي نحو إيجاد إجابات تجديدية لها. كانت مهمة الحركة الإسلامية، في هذا الصدد، مهمة عسيرة وهي أن توضح الفروق والميزات بينها وبين حركة التدين التقليدية في المجتمع، خاصة تلك التي مثلتها الجماعات الصوفية، أو الطائفية، أو جماعة

العلماء ممن ركنوا إلى القديم وأنسوا بقرب السلطان وأنس بهم.

لقد تفاوت الكسب في هذه الناحية الفكرية من بلد إلى بلد، ومن مجتمع إلى آخر. لكن تقديم بدائل مقنعة تحل محل النماذج الغربية، ظل هماً شاغلاً لدى الإسلاميين في كل التجارب وفي كل المجتمعات. من هنا تعددت الاجتهادات في محاولة لإيجاد إجابات عن أسئلة كالموقف من الديمقراطية في النظم السياسية، وكقضية الحريات السياسية والاجتماعية ومحدداته، وكقضية حقوق غير المسلمين؟، وأوضاع المرأة ودورها في المجتمع، وأطروحة حقوق الإنسان، وكالنظام الاقتصادي الذي يلتزم بحدود الدين ويحقّق العدالة الاجتماعية والتنمية في الوقت ذاته.

وفي هذا المجال الأخير بالذات قامت تجارب متميزة للاقتصاد الإسلامي، كتجربة المصارف الإسلامية، كما نهضت تنظيمات إسلامية مدنية تمثل طيفاً واسعاً من الاهتمامات الاجتماعية والإنسانية والحقوقية. وفي هذه المجالات نشطت بصورة خاصة التنظيمات الإسلامية النسوية والشبابية.

هذا الحراك من أجل تقديم بدائل للأفكار الغربية قاد الإسلاميين إلى التصادم مع مجموعات أخرى مؤثرة في المجتمع، غالبها علماني، تبنت استجابات ورؤى مخالفة للتحديات المعاصرة. في مقدِّمة تلك المجموعات المنافسة للحركة الإسلامية كانت حركة اليسار والحركات المحالفة لها. ومنها أيضاً بعض الحركات الوطنية التي أحسّت بأن الحركات الإسلامية قد زاحمتها في مناطق نفوذها التقليدية. ومن تلك المجموعات أيضاً الأحزاب القومية. ولئن كانت العلاقة مع الحركات القومية والوطنية قد تحسّنت كثيراً جراء الشعور المشترك بأن الهجمة الاستعمارية الجديدة لا تستثني جماعة من مخططاتها، إسلامية كانت أم وطنية أم قومية، فإن العلاقة مع اليسار لا تزال تشوبها روح الأزمة. الاستثناء لهذا هو عندما تكون حركة اليسار الناشطة خارج دائرة العالم الإسلامي نصيرا للأقليات أو لقضايا دول العالم النامية، كما هو حادث الآن في بعض المجتمعات الأوروبية أو بعض دول أمريكا اللاتينية.

ويمكن ملاحظة تحوُّل طرأ في الفترة الأخيرة بدا فيه أن المنافسة لأفكار الحركة الإسلامية تعدّت الخصوم العلمانيين والقوميين إلى بعض المجموعات الإسلامية التي نشطت سياسياً بآخرة. أقدم هذه الجماعات وأرسخها قدماً هي الطرق الصوفية برؤاها الخاصة للحياة وتطبيقاتها، وقد بدأ بعضها ينشط، أو ينشَّط

سياسياً في وجه الحركة الإسلامية. لكن أقوى هذه الجماعات منافسة هي السلفية التي نشطت سياسياً، خاصة في العقدين الأخيرين، والسلفية، مهما كانت قوة ارتباطها بالماضي، أطروحة تسعى إلى تطبيق فكرتها في السياق المعاصر.

أينما توفرت حرية سياسية تفوقت الحركة الإسلامية في مجال المنافسة مع الآخرين بسبب قوتها التنظيمية وجاذبية أفكارها. وظل هذان العاملان؛ قوة الأفكار وفاعلية التنظيم، المحدِّدين الرئيسين لنجاح الحركة الإسلامية. وحتى عندما كانت تضيق مساحة الحرية تعلمت الحركة الإسلامية أن تعيد تكييف أطرها التنظيمية وتوجّه طاقاتها بصورة خاصة نحو القطاعين الطلابي والنقابي، وهناك استطاعت أن تغرس بديلها الإسلامي، وجعلت تراكم رصيداً نضالياً من خلال قيادتها للمعارضة السياسية. وقد استطاعت في دأب أن تتفوّق على خصومها في تلك القطاعات من خلال منافسة ديمقراطية، الشيء الذي أضاف إلى جاذبيتها وقوة فكرتها.

من القضايا الجديرة بالتناول عند الحركة الإسلامية قضية الجهاد. كانت أطروحة الجهاد القتالي من أقوى الأطروحات التي أثارت خلافات كبيرة سواء داخل الحركة الإسلامية، أو بين الحركة والمجتمع من حولها. ولقد تطوّرت تلك المسألة عبر عدة مراحل. في البداية كانت مجرد أطروحة فقهية داخلية تهتم بالإجابة عن إلزامية فريضة الجهاد في غيبة سلطان يرفع لواءه. وقد تغلّبت الحركات الإسلامية على تلك المعضلة في مبدأ الأمر عندما حصرت مساهماتها الجهادية فيما لم يختلف حوله وكان بموافقة السلطان، إن لم يكن بإذن صريح منه. الأمثلة لهذه الحالة كانت المساهمات الجهادية لحركة الإخوان المسلمين المصرية في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م، ثم المساهمة الأوسع من الحركات الإسلامية في شتى أنحاء العالم في ما عرف بالجهاد الأفغاني ضد الاتحاد السوفيتي السابق.

وفي كلتا الحالتين أدى ذلك النشاط القتالي إلى مشكلات لاحقة، في حالة حركة الإخوان المسلمين في مصر أدى إلى التعقيدات المشهورة التي بدأت إرهاصاتها داخل التنظيم الخاص حتى في حياة الإمام حسن البنا، والتي انفجرت لاحقاً بعد مقتله وقادت إلى المواجهة مع الحكومة المصرية. أما التعقيدات التي نشأت بعد عودة المجاهدين من أفغانستان إلى بلادهم والصراع بينهم وبين بعض الحكومات فمعلومة.

لكن تعقيدات من نوع آخر نشأت عندما أقامت الحركات الإسلامية تنظيمات

عسكرية دون علم السلطان، وربما بنيّة استخدامها ضده. وقد أثارت هذه المسألة جدلاً كبيراً وكانت تحسم في الغالب بالإحالة إلى فقه الضرورة، أي ضرورة التحسُّب لضرر الآخرين. لكن هذه الضرورة استحالت في بضع مرات إلى انقلابات عسكرية قامت بها الحركات السلامية أو أيّدتها عن بعد. وفي حالات أخرى تقدمت الحركة الإسلامية إلى قيادة حركة المقاومة العسكرية كما جرى في فلسطين والصومال.

ينبغي أن نتذكر دائما أن الحركة الإسلامية لم تكن محض حركة سياسية تقليدية، بل اتخذت لنفسها منهجاً خاصاً في الفقه والعبادات. وبموجب ذلك حاولت أن تقدم أطروحات تجديدية في الفقه بل عمدت أحيانا إلى مقاربة ما اعتبره بعض خصومها من المحرمات، مثل أطروحاتها حول تجديد أصول الفقه وكيفية فهم القرآن والسنة.

من ناحية أخرى فإن الحركات الإسلامية، وإن تماثلت في مبدأ طرحها للمسائل التعبدية، تفاوتت فيما بينها في مدى اهتمامها وإعطائها الأولوية في برامجها لهذه المسألة. هذا التباين يفسّر الجدل المبكر الذي ثار حول مفهوم التربية وانقسم بموجبه الناس بين من يرون الإسلام عملاً ومكابدة يومية، ولو بعلم قليل، وبين من يحترزون من الاندفاع إلى معمعان العمل السياسي والجهادي قبل استكمال شروط معينة في التفقُّه وتحمل الأمانة. وقد تأثرت الحركات الإسلامية كثيراً، في موقفها من هذه المسألة ومسائل أخرى، بالمجتمعات من حولها، لذلك أصبح الطابع الصوفي هو الأقرب إلى الحركات المغاربية، بينما صار الطابع السلفي هو الأقرب إلى الحركات المشارقية.

من أهم المفاهيم التي نالت عناية كبيرة لدى الحركة الإسلامية هو العالمية. لقد ظلت أشواق المسلمين إلى وحدتهم العالمية تغذيها ذكريات الخلافة الإسلامية التي زالت ولم يبق منها غير الأثر. في هذا الصدد قام الجدل بين الحركات الإسلامية حول المدخل إلى المثال الوحدوي الذي يهدفون إليه، ولقد تحمست لتلك الفكرة معظم الحركات، الشيء الذي أدى إلى إنشاء التنظيم العالمي للإخوان المسلمين. بمقابل ذلك رأى آخرون أن خصوصيات التجارب والثقافات والمجتمعات والنظم الحاكمة تستوجب قيام حركة موحدة في أهدافها وأفكارها ومراميها، وربما حتى في كثير من وسائلها، لكنها حركة لامركزية في الصميم. وبرغم بقاء فكرة التنظيم العالمي حية، على الصعيد النظري، إلا أن النزوع إلى القطرية

والإقليمية طبع تنظيمات الحركة الإسلامية بطابعه. والآن، من الناحية العملية، فإن المدقق في الحركات الإسلامية يجد أن الاعتبارات والمؤثرات المحلية الخاصة بكل قطر هي الأقوى في تحديد خيارات الجماعات المختلفة. وربما، لو ترسخت الحريات السياسية في أنظمه الدول العربية والإسلامية، لأصبح إمكان قيام حركة موحدة أقرب منالاً مما هي الآن، حيث تزدحم على الحركات الهموم المحلية ويشغلها بطش الحكام.

الحديث عن العالمية يقود إلى الحديث عن موقف الحركة من الآخر غير المسلم، خاصة في المجتمعات الغربية التي ظل النظر إليها باعتبارها مصدر الاستعمار والغزو الثقافي هو القاعدة التي تشكل العلاقة بينها وبين مجتمعات المسلمين. ولقد تقوَّت الحاجة إلى الإجابة عن هذا السؤال بسبب رسوخ تيارات العولمة ومقتضياتها التي أزالت المسافات والحواجز بين الشعوب والمجتمعات. فضلاً عن ذلك فقد أدت عدة عوامل، من بينها الاضطهاد السياسي، وتردي الأوضاع الإنسانية، والحروب والفتن التي ثارت في العالم الإسلامي، إلى موجات من الهجرة إلى الغرب. وكان بين هؤلاء المهاجرين كثير من أبناء الحركات الإسلامية الذين أحسوا في دواخلهم تناقضاً بين نظرتهم التقليدية وحقيقة أن الغرب هو الذي منحهم من الحماية والحريات السياسية ما لم تمنحهم مجتمعاتهم الأصلية. هكذا بدأت تتهاوى النظرة التقليدية إلى مفاهيم مثل دار الحرب ودار الأمان. فضلاً عن ذلك فقد ترسَّخت رويداً رويداً الرغبة في إدارة الحوار مع الغرب دون إسقاط التخوُّف الأصلي من الحضارة الغربية ونزوعها إلى الاستعمار والغزو الثقافي، لكن مع عناية أكبر بالتفقه في تعدديتها الداخلية وإمكان إقامة علاقة مثمرة مع بعض مكوناتها. هذه النظرة المرنة إلى الغرب تتضح الآن أكثر داخل المجتمعات الغربية بين أبناء الجيل الثاني والثالث من الإسلاميين الذين يعملون ببطء، ولكن بثقة، في سبيل التفاعل مع المجتمعات الغربية التي يعيشون فيها واستثمار الحقوق التي يتمتعون بها، وذلك من أجل تأثير أكبر على النظم السياسية في الغرب. وبالضرورة فإن هذا التحول المهم قد ترك أثراً حتى في داخل الحركات الإسلامية في الأقطار الإسلامية التي أصبحت تنظر لفكرة الحوار مع الغرب، أو مع بعض مكوناته على الأقل، بتقبُّل أكثر.

هناك عدة قضايا ما كان ينبغي لهذه المقدمة أن تغادرها دون أن تعلِّق عليها، منها موقف الحركات الإسلامية من قضية الثقافة، ومنها القضايا المتصلة بالمعارف

والعلوم والتقانة، ومنها قضية التفاعل بين الحركات الإسلامية والمجتمعات التي نشطت فيها ومدى التأثير العميق لكل منهما على الآخر، ومنها تقييم الأداء السياسي للحركات الإسلامية التي تسلمت السلطة بطريقة أو بأخرى. لكن المقدمات للكتب لا ينبغي أن تتجاوز مهمة تنبيه القارئ إلى ما ينبغي أن يتوقعه من الكتاب، وليست مهمتها أن تصبح بديلاً عن قراءة الكتاب. وقد يحسن بي في الختام أن أنبه القارئ إلى ملاحظة أن الحركة الإسلامية التي نشأت من تلك البدايات البسيطة، من رفعها لذلك الشعار القاضي بأن "الإسلام هو الحل" في وجه الحضارة الغربية الغازية، قد تعددت مساراتها وتنوعت مسالكها وتشبعت مصائرها، فالصبح بعضها اليوم على سدة الحكم يعالج مشكلات الدول والشعوب، بعد أن كان عاكفاً على هموم التنظيم ومشكلات العضوية، واعترف بعضها بالعلمانية إطارا للدولة، بل تسلم الحكم بمقتضاها، وأصبح بعضها يقود حركة المقاومة المسلحة ويحظى بتأييد الأمة الإسلامية، واستقر بعضها في مجتمعات غالبها غير مسلم وأخذ يعمل وفق آليات تلك المجتمعات ونظمها. باختصار، فإن الذين أنشأوا الحركة الإسلامية ما كان لهم أن يتخيلوا أي شوط وصلت إليه طموحاتهم المحدودة، وأي تأثير على أمتهم بلغته أفكارهم وشعاراتهم البسيطة. ولعل هذا الكتاب يزيد الحوار حول هذه المسائل ثراء وتنوعاً.

الخرطوم في ١٢ ربيع الثاني ١٤٢٩هـ/ ٨ أبريل ٢٠٠٩م



السياق التاريخي والتحديات الفكرية

الحركات الإسلامية
صراعاتها التاريخية وواقع الوضع الدولي الراهن

د.المعتصم أحمد علي الأمين

الحركات الإسلامية
صراعاتها التاريخية وواقع الوضع الدولي الراهن

د.المعتصم أحمد علي الأمين

مقدمة:

اضطرب العالم الإسلامي اضطراباً شديداً في الحقبة الاستعمارية من جراء الاكتساح الواسع له من قبل الغربيين الذين كانوا في حالة عداء تام معه منذ أيام الحملات الصليبية على ديار المسلمين، حيث تمكنوا لأول مرة من النصر الكامل وذلك عبر تفعيل منجزاتهم التكنولوجية والحضارية والسيطرة على العالم الإسلامي من شماله وحتى جنوبه ومن غربه حتى شرقه دون مقاومة تذكر[١].

ومن هنا كان لا بد للمسلمين من التفكير الجاد في ضرورة إعادة تفعيل أفكارهم الخاصة وتصحيحها حتى تتم مواجهة هذه الهجمة القاسية. والحقيقة أن المواجهة مع الغرب اتخذت عدة أطوار متغيرة وفي مراحل زمنية مختلفة وذلك حتى يتم تكييف الأسلوب الأمثل للمواجهة، وسيكون من جراء ذلك فيما بعد التأثير على الحركات الإسلامية التي سوف تنشأ، وهي بذلك ابنة شرعية لحركة المقاومة الأولى ضد الاستعمار الغربي، حيث اكتشفت لاحقاً أن المواجهة مع الغرب ودحره خارج ديار المسلمين ليست وحدها كافية للنهوض من جديد، ولكن يجب التصدي أولاً لتأثيرات أفكاره الخطيرة على الداخل الإسلامي ومواجهة المؤسسات التي أنشأها، مثل: الجيش والأجهزة الأمنية الاستخباراتية، والمؤسسات التعليمية العلمانية والاقتصادية، وجماعات المصالح الإدارية، والتنفيذية، والمجالس المحلية، وغيرها من مؤسسات، لأنها سارت في الدرب نفسه الذي اختطته الإدارات الاستعمارية المختلفة وربما بصورة أكثر إيغالاً، وذلك لأن من أداروا هذه المؤسسات تولدت لديهم قناعة ثابتة بأن الإدارة لا

---

١) كارين آرمسترونغ، الحرب المقدسة – الحملات الصليبية وأثرها على العالم اليوم، ترجمة سامي الكعكي، دار الكتاب العربي، بيروت ٢٠٠٤م، ص ٥٧٠.

يمكن أن تتم إلا عبر الأسلوب الغربي، بالإضافة إلى المصالح الكبيرة والجماعات المستفيدة التي تحلقت حولها والتي نشأت جراء هذا النظام، وأصبحت تمس حياة الملايين في الدول الإسلامية حديثة الاستقلال مما صعّب من مهمة المساس بها[٢].

وأول أساليب المواجهة مع الآخر الغربي كانت عبر السلاح المجرد دون دراسة لكيفية تطور الغربيين، والمدى الذي وصلوا إليه بعد الإصلاح الديني وعصر النهضة، والسيطرة الواسعة على العالم الجديد، واكتشاف طرق تجارية بعيدة عن متناول المسلمين، وتطوير أدواتهم الملاحية والعسكرية بمدى أبعد من أن يتصوره المسلمون منذ انكسار حصارهم الأخير لفينا في العام ١٦٥١م، وتراجع الإمبراطورية العثمانية داخل مشكلاتها الداخلية، والمتمثلة في اتساع رقعة الدولة والبيروقراطية وسيطرة الجنود الإنكشارية وتشجيع الأقليات العرقية والدينية الأخرى من قبل الغرب، والانقضاض على الإمبراطورية من أطرافها وحماية الأقليات الدينية وتشجيعها على العصيان، واعتماد قانون آخر غير قانون العامة من المسلمين مما زاد من صلاحياتها، وزاد من أطماعها الاقتصادية واتصالاتها الخارجية وجعل منهم فعلياً المسيطرين الوحيدين على اقتصاد الإمبراطورية الإسلامية المتداعية[٣].

وبالتالي كان من المحتم أن ينهزم أسلوب المواجهة المسلحة المباشرة نتيجة للفارق الكبير بين القدرات العسكرية، والجهل المطبق بالمدى الذي وصلت إليه الآلة العسكرية الغربية، لذلك شهدنا في هذه الفترة انكسار السنوسيين والمهديين والعثمانيين والجزائريين، وأمراء الصحراء، وحكام الهند من المسلمين، وسحق الدولة الروسية القيصرية للدويلات الإسلامية المزدهرة في آسيا الوسطى والقوقاز.

وكان أسلوب المقاومة الثاني بعد هذا الانكسار الأخير هو التفكير العميق في مآلات الهزيمة، وهذا أمر طبيعي لمعرفة أسباب الهزيمة في الداخل قبل الالتفات للآخرين ومواجهاتهم ومحاولة معرفة لماذا انتصر هؤلاء عليهم، وما أدوات انتصارهم؟ ولماذا وصلوا إلى ما وصلوا إليه؟ وما خططهم والأساليب التي اتبعوها

---

٢) نزيه أيوبي،–إشكال الإسلام الحديث بين التعبير الثقافي والدور السياسي– مقال في كتاب الإسلام السياسي وآفاق الديمقراطية في العالم الإسلامي، مركز طارق بن زياد للدراسات والأبحاث، الرباط، أكتوبر ٢٠٠١م، ص ص ١٢ – ٤٢.

٣) دونالد كواترت، الدولة العثمانية ١٧٠٠م – ١٩٢٢م، تعريب أيمن أرمنازي، مكتبة العبيكان، الرياض ١٤٢٤هـ – ص ٣٢٨.

حتى نموا وتدرجوا في سلم الرقي؟.

ومن هنا تميزت الحقبة الثانية في المقاومة بأنها حقبة تفكيرية فلسفية غلب عليها الطابع التعليمي، والتأمل الفلسفي لمعرفة الآخر، وكان من أبطالها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعلي مبارك، ومحمد إقبال وغيرهم، ويلاحظ أن أغلبهم من غير حملة السلاح، أو قواد المقاومة المسلحة، وذلك لطبيعة المرحلة[٤].

بيد أن هذه المرحلة أيضاً شهدت انشقاقاً كبيراً بين بعض الوطنيين والإسلاميين حول تحديد الطريق الذي يمكن الوصول عبره إلى النهضة المنشودة؛ وذلك لأن عملية التفكير بالطبع لم تكن قاصرة على جماعات دون الأخرى بقدر ما كانت تساؤلات عميقة نتيجة للاحتلال الأجنبي شغلت الجميع سواء أكانوا إسلاميين ينطلقون من خلفية إسلامية خالصة أم وطنيين ينطلقون من فكرة دينية ووطنية تتأثر بالآخر وتؤثر فيه، ومن هنا نشأ التناقض بين الطرفين نتيجة للإجابات التي توصل إليها الفريقان. حيث اعتقد الإسلاميون، أو الكثير منهم، أن الغرب محض شر يجب مقاومته بلا هوادة، ودون التأمل في تجربته العلمانية الخاصة التي تتناقض تناقضاً تاماً مع الدين الإسلامي، لأن الإسلام دين وحياة معاً.

أما الوطنيون فقد رأوا في تجربة الغربيين كثيراً من الأفكار الجيدة التي يمكن الأخذ بها والاستفادة منها، كما أن البعض منهم رأى أن التطور المذهل في أساليب الحياة الغربية، والمستويات العليا في الإدارة، والتنظيم، والتسليح، وتنظيم المجتمع، يجب الأخذ بها دون تحفظ باعتبارها تجربة إنسانية رائدة أوصلت المجتمعات الغربية إلى تطور ورقي لم تعرفه الإنسانية من قبل، وخصوصاً في تنظيم العمل وتطويره، وقد بالغ البعض في التأثر بهذا الأسلوب الغربي الجديد وعّد نفسه جزءاً لا يتجزأ من هذا كله، وهنا كان مكمن الافتراق.

وكان من المحتمل أن يتنافس الطرفان تنافساً فكرياً عميقاً ويتوصلا إلى حلول وسطى تعطي هذه الأفكار فعاليتها في تطور المجتمع الإسلامي وتأخذ بيده أشواطاً بعيدة في درب النمو لولا الانحياز الواضح لكثير من الغربيين لأسلوب تطور المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية عبر تجربتهم الخاصة دون استصحاب المعرفة الإسلامية التي مكثت في العالم الإسلامي لأكثر من ألف سنة، وعدّها

٤) السيد جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، العروة الوثقى، إعداد سيد هادي خسروشاهي، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران ١٤١٧ هـ، ص ٣٥.

كثير من الغربيين من لغو الماضي وآثاره، ويجب ألا يعتد بها كثيراً مثلما لم يعتدوا بتجربتهم الدينية التي أخرتهم كثيراً عن التطور ونشرت الحرب والتطرف فيما بينهم، وبعد أن استغلتهم اقتصادياً ومالياً كذلك(عند قيام الثورة الفرنسية ١٧٨٩م كانت الكنيسة ومؤسساتها تسيطر على نصف الاقتصاد)[٥].

ومن جهة أخرى تطرف الوطنيون العلمانيون في رؤيتهم كذلك للدور الغربي، وتجاهل الكثير منهم تجربتهم الإسلامية الخاصة، وما أحدثته من أثر فعال في مجتمعاتهم المحلية وجذورها العميقة الضاربة في التربة المحلية وتمسك العامة من الناس بها، واستعدادهم للتضحية في سبيلها، ومالوا تماماً لأسلوب المجتمع الغربي وأفكاره.

سيطرة العلمانيين:

أما النتيجة المتوقعة لهذا الصراع الفكري فقد كانت انتصار الجانب العلماني بفضل التأثير الغربي والبعثات التعليمية، والانبهار بالتطور، وتنظيم الحياة في الغرب، بالإضافة إلى أن أسس الحياة الغربية العلمانية وضعت بذورها عميقاً داخل التربة الإسلامية بفضل الوجود الغربي المباشر، حيث أنشئت الجيوش بحسب الأسلوب الحديث وترتيباتهم الإدارية والمالية والتنظيمية، وكذلك المؤسسات الإدارية والتعليمية والأمنية والإعلامية والاقتصادية والثقافية، بحيث صارت لهذه المؤسسات جذور عميقة داخل المجتمعات الإسلامية من الصعب تجاوزها بعد أن تحلّقت جماعات المصالح المحلية حولها واعتبرت نفسها المدافعة الأولى عنها حتى بعد رحيل الغرب، هذا بالإضافة إلى أن كثيراً من هذه المؤسسات أثبتت فعاليتها وجدواها للغرض الذي أنشئت لأجله[٦].

ولعل الفترة التي سبقت الاستقلال كانت أفضل فكرياً في الصراع ما بين العلمانيين والإسلاميين، وذلك لعدة أسباب أهمها أن قضية نيل الحرية والاستقلال كانت تشغل الطرفين عن بعضهما بعضاً، وتركز جهودهما على هدف مشترك يجمعهما ويجمع كل طوائف الشعب معاً، وبالتالي لا يوجد هنا مجال للمنافسة والصراع العنيف بين الطرفين، بالإضافة إلى أن النزاع بينهما كان نزاعاً فكرياً

---

5) Edmund Burke، Reflections on the Revolution in France، ed. Conor cruise، Penguin Books، England، ١٩٦٨ P٨٨.

٦) شيخ الدين يوسف من الله، الحكم المحلي خلال قرن – عرض لتجربة السودان، شركة مطابع العملة السودانية، ط ٥، الخرطوم ٢٠٠٣م – ص ٦٧.

فلسفياً، و لم يكن بمقدور أحد الأطراف استعمال آلات العنف ضد الطرف الآخر لأن الاثنين لا يمتلكان القوة العسكرية والأمنية لفعل ذلك حتى إن أرادا، وذلك لاحتكار المستعمرهذه الأدوات وحده وبالتالي تجنيدها لخدمة مصالحه وأهمها استغلال المجتمعات التي يسيطر عليها، وأول مسببات ومتوجبات هذا الاستغلال السكينة والاستقرار الأمني والهدوء، مما أمكن أن يظل الصراع فكرياً فلسفياً[٧].

وغداة انسحاب الغرب من الدول الإسلامية كان من الطبيعي أن تسلم السلطة لمن يعتقد الغرب أنه الأقدر على تحقيق مصالحه في الدول التي انسحب منها، و لم يكن الأمر بناء على تخطيط وإصرار سابق من قبل قادة الاستقلال بالتعاون مع السلطة الاستعمارية التي أذاقت بعضهم التعذيب والسجون والنفي، بقدر ما كان الأمر في مجمله يخص الذين أداروا مؤسساته العلمانية أثناء وجوده وبعد رحيله، وكانت هذه المؤسسات في نظر الكثير منهم وسيلة مهمة وفعالة لإدارة الدولة لا يمكن الاستغناء عنها، بالإضافة إلى عدم وضوح ماهية المؤسسات الإسلامية المطلوبة للحكم، أو كيفية التغيير في ظل هذه المؤسسات حتى تكون مؤسسات إسلامية؛ وذلك للانتظام الطويل في أنظمة الحكم الإسلامي والفساد الذي وسم العديد منها في مراحل اضمحلاله الأخيرة قبيل الاستعمار الغربي مباشرة.

لكل هذه الاعتبارات وغيرها كان من الصعب دعوة الناس، الذين انتموا إلى هذه المؤسسات العلمانية، إلى تغييرها والقفز إلى المجهول لتحقيق نظام آخر معالمه ليست واضحة.

وربما لمثل هذه الأسباب نجد أن الكثير من رجال الاستقلال الأوائل كانوا أقرب للفكر الإسلامي منهم إلى الفكر العلماني، ونجد أن الكثير منهم يحاول الجمع ما بين الواقع العلماني المعاش الذي خلفه الاستعمار، والدعوة لأسلمة المجتمع واتباع أسلوب جديد في الإدارة انقطع العمل به لأكثر من مائة عام، بالإضافة إلى سنوات الضعف والاضمحلال التي سبقت ذلك وتقدر بمئات الأعوام، مما ترتب عليه عدم وضوح بيّن لماهية مسألة التغيير الإسلامي المطلوب حتى عند الإسلاميين أنفسهم.

وتبقى أهم نقطة في هذا الموضوع وهو متى تحول الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين إلى صراع عنيف تدخلت فيه مؤسسات الجيش والأجهزة الأمنية

٧) د. حسن عبدالله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور، الكسب، المنهج، ط ثانية، بيت المعرفة، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم ١٩٩٢م، ص ٢٥.

والقمعية لصالح العلمانيين مما ترتب عليه إقصاء الإسلاميين لعقود طويلة من الحياة العامة، بالإضافة إلى الثمن الباهظ الذي دفعوه في سجون الأنظمة العلمانية الذي امتد لعشرات السنين بالإضافة إلى الاضطهاد والتعذيب والتشريد والفصل من الخدمة العامة والنفي والإبعاد ومخالفة أفكار الإسلاميين والبعد عنها مهما كانت صحتها[(٨)]؟.

هذا الصراع بالتأكيد كانت جذوره عميقة في التربة الإسلامية بين الطرفين، بيد أنه كلما نظرنا إلى الماضي القريب نجد أن الذي يهيمن على الصراع وحركاته محكوم بالمدافعة السلمية كما رأينا، ويغلب عليه الطابع الفلسفي والفكري، وبالتالي جذور هذا الصراع الذي تمخضت عنه كل هذه المآسي ربما تكون أكثر حداثة وجِدة ويمكن تتبع أصولها الحقيقية والتي لا زالت آثارها موجودة حتى وقتنا الراهن.

أول هذه المؤشرات أنه ربما لم ينتبه الإسلاميون إلى أن الصراع بينهم وبين مواطنيهم العلمانيين لم يكن صراعاً فكرياً فحسب، بل انتقل إلى صراع مصالح اقتصادية بعد انتقال السلطة من الاستعمار إلى العلمانيين، حيث تضافرت مجموعات المصالح الاقتصادية والإعلامية والأمنية والعسكرية مع بعضها بعضاً للدفاع عن النظام القائم بغض النظر عما يدعو له هذا النظام من علمانية مستحدثة في وجه جماعات إسلامية معاكسة رأت فيها منافساً قوياً في وراثة الدولة التي خلّفها المستعمر، ولم تر فيها جماعة إصلاحية غير طامعة في السلطة وتدعو فقط إلى أفكار دينية يمكن أن تسع الجميع ولا تهدد مصالحهم الآنية والمستقبلية، ومن هنا كانت كثافة العنف الموجه للإسلاميين بسبب منافستهم المحتملة في السلطة والسيطرة عليها وليست بسبب الأفكار التي يدعون إليها، لأن الآخرين كانوا أبناء البيئة والثقافة نفسها وليسوا منبتّين عن أوضاعهم المحلية أو ضيوفاً عليها، وأن السبب الذي جعل الإسلاميين يدعون إلى أفكار دينية يمكن أن يدعو الآخرين كذلك إلى الأفكار نفسها لأن الجميع يتحرك داخل بيئة دينية وخلفية ثقافية مشتركة، ومن المستبعد أن يكون هذا الصراع العنيف بين الطرفين لهذا السبب.

ومن هنا يكون العلمانيون مندفعين في توجههم نحو الإسلاميين بوضعهم في حالة المنافس القوي لسلطتهم التي نالوها من المستعمرين، وكان يمكن أن

٨) فؤاد عبدالرحمن البنا، الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة والنشر، الخرطوم، ص ١٧٨.

تكون المدافعة بين الطرفين سلمية مثلما كانت في السابق دون اللجوء إلى أجهزة القمع التي ورثوها بعد نشوء الدولة الحديثة، مثل: الجيش، والأجهزة الأمنية، والإعلامية، والمالية.

كذلك يقع بعض اللوم على الإسلاميين لأنهم لم يحاولوا طمأنة العلمانيين إلى أنهم لا يهددون سلطتهم باستعمال الدين مطية لهذا التهديد، وأن الأمر أكبر من عملية السلطة إنما هو استصحاب نحو التنمية وإخراج مجتمعاتهم من وهدة الفقر والتخلف والمسغبة التي مكثوا فيها سنين عدداً عبر الاتكاءة على الخلفية الدينية والثقافية كمحفّز أساسي لهذه التنمية ومرتبط بها، لذلك ربما ارتفعت أصوات بعض الإسلاميين يومئذ بأن الدعوة للرجوع إلى القيم الدينية وتأسيس دولة تعتمد على الدين في مرجعيتها للتنمية يجب أن يكون من خلال جبهة إسلامية عريضة تضم مختلف الطبقات من مهنيين وعمال ومزارعين ومثقفين من دون تأطيرها داخل إطار حزبي ينافس السلطة الموجودة وإنما يضغط باتجاه أسلمة المجتمع ويكون مراقباً للسلطة لا بديلاً لها، وبالتالي تنحل عقدة الحاكمين من المنافسة المحتملة ويكونون أكثر قدرة على التجاوب مع أماني شعوبهم واتباع أسس دينية جديدة للتنمية[٩].

ولا يعني هذا ترك الذين يسيطرون على الدولة إلى ما لا نهاية دون محاولة التغيير والمنافسة والمدافعة بقدر ما يعني الوصول بالتدريج إلى الأهداف المرجوة وعدم الاستفزاز في هذه المرحلة الحرجة، لأن من شأن ذلك أن يزيد الحكام من تشديد قبضتهم على السلطة، وبالتالي تعقيد الحياة السياسية وتجميدها بفعل القبضة الأمنية العنيفة التي يلجأ إليها السلطويون في العـادة.

يبدو ذلك جلياً لو تتبعنا مسيرة الحركات الإسلامية وعلى رأسها حركة الإخوان المسلمين، حيث نجد أنها شكلت منذ بيانها الأول منافساً قوياً للسلطة العلمانية الموروثة، و لم تحاول طمأنة الآخرين بأن أفكارها يمكن أن يتم تطبيقها وإنزالها أرض الواقع من قبل الجميع طالما أخلصوا النية في ذلك.

ومن هنا شعر العلمانيون –أو الذين تم وضعهم ضمن هذا الاصطفاف– بأن سبيل تطبيق هذه الأفكار عند الجماعات الإسلامية لا يتم إلا عبر إزاحتهم من السلطة وأن يحل بالإسلاميون محلهم كطريق وحيد لهذا التغيير رغم إيمان الكثير

٩) محمد بن المختار الشنقيطي، الحركة الإسلامية في السودان، دار الحكمة، لندن ٢٠٠٦، ص ٢٩٢.

منهم بصلاحية هذه الأفكار وجدّتها وقدرتها على تغيير الدولة والنهوض بها.

ثم مما زاد الأمر تعقيداً محاولة كثير من الحركات الإسلامية بناء قدرات عسكرية خاصة بها خارج الأطر العلمانية السائدة، ومحاولة اختراق الجيش والأجهزة الأمنية التي يعتمد عليها العلمانيون بشكل أساسي في استمرار سلطتهم.

وبالتالي كان ذلك السبب الأساس في حالة العداء الكبيرة بين الطرفين حيث استبعد العلمانيون محاولة التفاهم مع الطرف الآخر وحولوها إلى حرب شعواء ضد الإسلاميين بغض النظر عن الأفكار التي يحملونها أو يبشرون بها، و لم يروا فيهم سوى جماعات منافسة على السلطة يجب تحجيمها والقضاء عليها ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً.

الصراع على السلطة:

والصراع على السلطة في التاريخ الإسلامي ينبيء عادة بخصومة شديدة وصلت أقصى مراحلها في كربلاء عندما قتل خمسة وثلاثون رجلاً من آل البيت(رضي الله عنهم) بقيادة الحسين بن علي عليه السلام عندما توهم الأمويون المنافسة السياسية المحتملة التي يمكن أن تواجههم في حالة انتقال آل بيت الرسول(صلى الله عليه وسلم) إلى العراق حيث الأنصار والمال والأراضي الخصبة بغض النظر عما يمثله آل البيت بالنسبة للمسلمين بما في ذلك بنو أمية أنفسهم[١٠].

ومن هنا يمكن الزعم بأن الصراع بين الإسلاميين والعلمانيين والذي انتهى بقتل وسجن وتشريد آلاف الناس في جانب الإسلاميين –على وجه الخصوص– كان بسبب المنافسة المحتملة على السلطة و لم يع الكثير من العلمانيين أنهم بالقضاء على هؤلاء ربما يكونون قد قضوا على فرصَة واعدة بالتطور والنماء والازدهار لبلدانهم الإسلامية.

ويمكن أن نلمح مثل هذه الفرص الضائعة في النمو نتيجة لصراع الطرفين بعد خمسين عاماً على ميلاد ثورة ٢٣ يوليو المصرية، ونرى إلى أي حد خسر الطرفان فرصاً كبيرة للنصر والسؤدد من خلال محاربتهم بعضهم بعضاً أولاً، واضطهاد الثوار المصريين لحركة الإخوان المسلمين وإقصائها من الساحة السياسية، واضطهاد رجالها بعنف بالغ بالرغم من العقلانية والشعبية التي يمثلها الرئيس جمال عبد الناصر حيث لم يرع فيهم إلاً ولا ذمة عندما قتل قادتهم وسجن الكثير

١٠) موسى محمد موسى، سيد الشهداء، الإمام الحسين(رضي الله عنه)، ط ٢، دار التراث العربي، (بلا بلد نشر)، ١٩٨٢م، ص ١٩٢.

منهم، وفصل مناصريهم من كل دواوين السلطة في وقت كان في أشد الحاجة إليهم لاستمرار ونجاح ثورته وتحقيق أهدافها في النمو وتحرير فلسطين والنهوض بالأمة(١١).

ولعل السبب المباشر في ذلك يعود إلى أن عبد الناصر والمحيطين به رأوا أول ما رأوا في حياتهم العملية هذا النشاط الكثيف لحركة الإخوان المسلمين داخل الجيش المصري للفوز بالسلطة المطلقة، حيث يزعم البعض أن عبد الناصر مثله مثل كثير من زملائه الضباط كانوا مصدر اهتمام وتجنيد من قبل حركة الإخوان المسلمين، بالإضافة إلى التنظيمات الخاصة التي أقامتها الحركة، وكان القصد من ورائها تقوية الحركة عسكرياً وأمنياً للوصول إلى الهدف المبتغى وهو إنشاء دولة تحمل أفكارهم التي آمنوا بها، لذلك عندما وصل إلى السلطة –ربما بمساعدتهم– توجس خيفة مما يمكن أن يفعلوا به وبثورته إذا اختلف معهم ومن هنا قرر الإطاحة بهم بغض النظر عن أفكارهم ووطنيتهم ودفاعهم القوي عن فلسطين عند قيام إسرائيل ١٩٤٨م واستبسالهم الشديد في القتال دون سائر المقاتلين الآخرين(١٢).

وكان يمكن للإخوان المسلمين أن يشكلوا مصدر قوة هائلاً لجمال عبد الناصر بشعبيته الكاسحة، وقوة شخصيته المحببة للملايين داخل مصر وخارجها لو أن أهدافهم كانت إصلاحية بغض النظر عن الوصول للسلطة والسيطرة عليها بواسطة رجالهم المخلصين، أو بمعنى آخر أن تكون أهداف الإخوان المسلمين تتمثل في ضرورة الإصلاح أياً ما يكون هذا المصلح واتجاهاته المختلفة وربما المصادمة لتوجهاتهم وتطلعاتهم في جزئيات كثيرة، حيث يستطيعون أن يؤثروا عليه لأنهم ينتمون لنفس بيئته، ولأن القيم التي أثرت عليهم لا بد أن تؤثر عليه، كما أن جميع الناس الذين ينطلقون من خلفية ثقافية واحدة يمكن أن يصلوا إلى تفاهم مشترك مهما كانت الاختلافات، وذلك لأن المجتمع له دور– ولا شك– في تشكيل الفرد وهو جزء من هذا المجتمع ومرتبط ومتأثر به.

لذلك لو أن حركة الإخوان المسلمين في مصر خفضت قليلاً من غلوائها التنظيمي إبان الحقبة الديمقراطية ١٩٢٨ – ١٩٥٢ وكانت أكثر تسامحاً مع مواطنيها وقادتهم على وجه الخصوص، وكان هؤلاء العلمانيون في الوقت نفسه

١١) فؤاد عبدالرحمن البنا، الإخوان المسلمون والسلطة السياسية في مصر، مرجع سابق ص ١٨٤

١٢) المرجع السابق ص ٥٩١.

بهذه الروح المتسامحة ذاتها، فربما أصبحت الخلافات الفكرية بين الطرفين أبسط ما يكون ويصبح التوصل فيها إلى حلول مرضية أو تجاوزها سهلاً.

بيد أنه عندما تدخلت السلطة العسكرية القهرية وتضاربت المصالح ودخلت جماعات الضغط المختلفة وخشي البعض على سلطته ونفوذه وماله نشأت الخلافات وتلبست باللبوس الفكري والتنظيمي وصار كل فريق يدعو إلى صفه ورؤيته وهو أحياناً يعني أمراً آخر وأهدافاً لا تذاع أو يعلن عنها. وقد شجعت حركة الإخوان المسلمين مثل هذا الاتجاه من خلال تكتلها داخل دائرة مغلقة بالإضافة إلى ماضيها الثوري داخل الجيش والتنظيمات الأخرى للوصول إلى السلطة(١٣).

ولعل حكمة التدرج والانتقال الهادي من هدف إلى آخر والصبر قد افتقدها بعض الإسلاميين بينما كان الإنجليز على سبيل المثال سادة هذا المجال في التأني، لذلك كان تأثيرهم كبيراً على العالم بأكمله.. فعلى سبيل المثال في السودان نجد أنهم عندما استعمروا البلاد في ١٨٩٨م لم يصدروا قراراً فوريا بإلغاء الرق بالرغم من الحملات القوية ضده في بريطانيا من قبل جمعيات متنفذة تستطيع التأثير على الحكومة وإقصائها لو لزم الأمر، بالإضافة إلى رمزية غردون باعتباره قتل على يد تجار الرقيق الذين تضررت مصالحهم(بحسب زعمهم) لذلك رأت هذه الجمعيات أن من أولى أوليات الإدارة البريطانية المصرية في السودان إلغاء الرق رسمياً، إلا أنه بالرغم من ذلك ظل الرق في السودان موجوداً ومتسامحاً معه بشكل أو بآخر في ظل هذه الإدارة البريطانية إلى نهاية العام ١٩٣٦م أي قرابة أربعين عاماً من سيطرة الإنجليز على السودان، ويأتي كل ذلك في إطار سياسة التدرج والنفس الطويل والتأني وحمل الناس باليسير حتى تمت لهم السيطرة الكاملة ولو خالف ذلك البطء بعض الأفكار الخاصة التي يؤمنون بها(١٤).

بينما كانت نظرة الإسلاميين الذين وصلوا إلى السلطة أو الذين في طريقهم إليها للأمور– على وجه العموم– تتسم بالعجلة والرغبة العارمة في التغيير دون شرح برنامجهم في الحكم وآلياتهم لتنفيذ مخططاتهم، ودراسة أحوال الناس ورغبتهم في التغيير، ومصير المؤسسات القوية التي أنشأها المستعمر مثل الجيش والأجهزة

١٣) المرجع السابق، ص ٣٧٠.

١٤) محمد إبراهيم نقد، علاقات الرق في المجتمع السوداني: النشأة – السمات، الاضمحلال، ط٢، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم ٢٠٠٣، ص ١٨٣.

الأمنية والإدارة البيروقراطية، ورد فعلها ضد الذين يحاولون قلعها من جذورها أو تعديلها، بالإضافة إلى شرح وإبراز النموذج الإسلامي المنشود الذي يصبو إليه الإسلاميون.

وكان من جراء ذلك تعجل الإطاحة بالإسلاميين وقتل وتشريد الآلاف كما رأينا في مصر والعراق وسوريا والأردن واليمن والجزائر والمغرب وغيرها من بلدان دون أن يتسنى لهم الدفاع عن أنفسهم وأفكارهم.

وربما زاد الأمر سوءاً من بعد ذلك تبني جماعات صغيرة منشقة عن حركة الإخوان المسلمين (الأم) مثل (الناجون من النار) وغيرها منهجاً عنيفاً في التغيير من خلال تبني الاغتيالات والتفجيرات مما انتفى معه نهائياً إمكان المصالحة مع السلطة الموجودة أو على أقل تقدير وقوف المجتمع العريض على الحياد، وذلك لأن السلطة تمتلك أدوات العنف كلها بالإضافة إلى المال والأجهزة الإعلامية واسعة الانتشار، فجاء تبني بعض الإسلاميين مذهب العنف مانحاً السلطة تلقائياً السبب الذي تريده للقضاء التام على الخصوم بغض النظر عن الأفكار التي يحملونها[١٥].

وكان يمكن للإسلاميين والمستقلين تعرية العلمانيين سلمياً وكشف تجمدهم وهزائمهم التي أخذت في الوضوح بعد عقد من سيطرتهم على السلطة وانفرادهم بها (على سبيل المثال هزيمة يونيو١٩٦٧) بحيث تجعل المجتمع بكل مؤسساته الدينية والثقافية والروحية يقف على خط واحد للدفاع عن قيمه الخاصة وموروثاته، وإزالة العوائق التي وضعها العلمانيون لتشتيت انتباههم وإبعادهم عن النواحي الجوهرية التي تهم المجتمع مباشرة، ومن ثم الوصول إلى الأهداف المبتغاة للإسلاميين والمتمثلة في النهوض بالمجتمع روحياً وثقافياً وتنموياً عبر هذه الأفكار لا عبر شخصياتهم التنظيمية، إلا أن جماعات العنف الديني أعطت العلمانيين الفرصة في فرض سيطرتهم من خلال إعلان قوانين الطواريء وغيرها من قوانين مقيدة للحريات للسيطرة على عنف بعض الإسلاميين وبلبلة المجتمع وخلط الأوراق والتلويح بالفوائد الاقتصادية والمالية التي يمكن أن يجنيها المتوافقون مع السلطة، والتلويح من جهة أخرى بالفصل والتشريد والسجن للمعارضين.

ومن الأسباب الأخرى التي صعَّبت على الإسلاميين تحقيق بعض برامجهم

---

١٥) د. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٦م، ص ٦٣.

وطموحهم في المجتمع هو أن أي مشروع يخرج منهم يحسب ضمن المشاريع المضادة للسلطة ويحارب على الفور حتى وإن كان خير هذه المشاريع ويصب لصالح الجماهير.

أضف إلى ذلك أن الغربيين عندما رحلوا عن العالم الإسلامي، رغماً عنهم، ولما يكتمل مشروعهم في الشرق بعد، وازداد هذا الشرق أهمية بعد اكتشاف البترول والثروات المعدنية الأخرى بالإضافة الى الموقع الاستراتيجي، كان من الصعب عليهم ترك كل ذلك وراء ظهورهم وتجاهله لما له من تأثيرات عميقة على حياتهم المستقبلية والاقتصادية، لذلك كان من الطبيعي أن يتم التحالف مع الذين ورثوا عنهم مؤسساتهم التي أنشأوها في العالم الإسلامي، وأن يكون أعداؤهم من الإسلاميين الذين خبروا اختلافهم معهم في عدة معارك عسكرية وسياسية وقيمية إبان الاستعمار وبعده.

كما أننا لا يمكن أن نتجاهل أو ننسى أن حقبة الاستعمار أفادت الغربيين إفادة كبرى في معرفة المجتمعات الإسلامية عن قرب ونقاط قوتها وضعفها وتقييمها تقييماً شاملاً بعد دراستها، لذلك كانوا أعرف بالمجتمعات الإسلامية في كثير من الأحيان من أهلها الذين يعيشون فيها، وعندما يتحالف هؤلاء مع العلمانيين حتى بغرض الإفادة المتبادلة وليس بغرض الضرر بأحد الأطراف الداخلية فإن هذا التحالف يكون شديد التأثير وقادراً على البقاء.

الاشتراكيون والحركات الإسلامية:

أما بخصوص الدول التي اختارت المنهج الاشتراكي في الحكم أو دفعت إليه بعد الاستقلال فقد كانت أغلبية في العالم الإسلامي وكانت هذه الأنظمة متحفظة أيضاً على أي دور سياسي للإسلاميين اي وربما خاضت صراعاً أكبر معهم لعدة أسباب أهمها أن النظرية الاشتراكية كثيراً ما نددت بالدين وشبهته بأفيون الشعوب وأنه السبب الأساسي في تخلف الأمم، وأنه آن الأوان للشعوب للتحرر من سطوة الدين، كما أن الاتحاد السوفيتي نفسه كان محاطاً بدول إسلامية عدة بالإضافة إلى الجمهوريات السوفيتية ذات الأغلبية الإسلامية في خاصرته الجنوبية التي اتخذ ضدها معالجات عنيفة لفصلها عن الدين وإدخال شعوبها قسرياً في التجربة الاشتراكية وفى حالة عدم استجابتها تتخذ في العادة إجراءات عنيفة ضدها مثل النفي والتشريد ربما لشعوب كاملة كالشيشان والقضاء على الأئمة والدعاة كي لا يتسنى لأحد شرح مبادئ الدين العامة وإسدال ستار كثيف

يحجب العلاقات الطبيعية بين هذه الشعوب ومحيطها الإسلامي، لذلك تسربت كثير من هذه المحاذير ووسائل البطش إلى الأنظمة الاشتراكية في الدول الإسلامية وتعاملت بقسوة مع الإسلاميين والحركات الإسلامية، وكانت هذه الأنظمة الاشتراكية والشيوعية تعي خطورة هذه الحركات وتعي أنها المهدد الأساسي لوجودها في السلطة في العالم الإسلامي(١٦).

ما بعد الاشتراكية:

بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وتحطم الكتلة الاشتراكية دخلت الحركات الإسلامية بمختلف اتجاهاتها في مستوى جديد في التعامل مع الدولة ومع محيطها الخارجي، ويمكن أن نقسمه إلى قسمين أساسيين: الأول وهو الفترة التي أعقبت انهيار الاتحاد السوفيتي وحتى نهاية القرن، ويقدر بعشر سنوات بعد هذا الانهيار أي حتى العام ٢٠٠٠م، حيث تميزت المرحلة الأولى بأنها مرحلة استكشاف نوايا بين الغربيين وهم المنتصرون في الحرب الباردة وبين الحركات الإسلامية حينما اعتقد البعض أن دعوة الغربيين للديمقراطية والحرية والشفافية في مختلف دول العالم يمكن أن تساعد في نمو الحركات الإسلامية بفضل الضغط الأمريكي على الحكومات الديكتاتورية بالمنطقة، حيث سكتت على هذه الديكتاتوريات في السابق لأنها كانت في حالة مواجهة مع الاتحاد السوفيتي وتخشى في حالة استعمالها الضغط على هذه الحكومات أن تنحاز تلقائياً لعدوها الأساسي (الاتحاد السوفيتي)، وكانت مثل هذه الانحيازات والتحولات المفاجئة معمولاً بها ومنتشرة في حقبة الحرب الباردة(١٧).

هذا بالإضافة إلى أن بعض الحركات الإسلامية الجهادية التي تطورت فيما بعد إلى(القاعدة) عملت– كما هو معروف– بشكل مباشر أو غير مباشر مع المخابرات الأمريكية وكثير من استخبارات دول المنطقة للقضاء على النفوذ السوفيتي في أفغانستان، حيث تجمع الآلاف المؤلفة من الشباب الإسلامي من مختلف دول العالم الإسلامي وعلى وجه الخصوص من مصر والجزائر والمغرب والسعودية والسودان والأردن لمحاربة السوفيت في أفغانستان مستعينين بالدعم

١٦) محمد الغزالي، الإسلام في وجه الزحف الأحمر، ط ٨، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨٤م، ص ٩٩.

١٧) إمباي لو، إشكالية انتقال السلطة في إفريقيا مع التطبيق على نيجيريا، دار جامعة إفريقيا العالمية للطباعة والنشر، الخرطوم ١٩٩٨م، ص ١٥٨.

المالي السعودي والإماراتي والكويتي وغيرها، بالإضافة إلى التنسيق المخابراتي الباكستاني والامريكي والعربي والسلاح الأمريكي للدرجة التي لم تتحفظ فيها الولايات المتحدة في دعم الإسلاميين بأسلحة متطورة مثل صواريخ (ستنجر) المحمولة على الكتف والقادرة على إسقاط الطائرات الحربية، وبالطبع لا يمكن الزعم بأن هذه الجماعات الإسلامية كانت تنفذ برنامجاً أمريكياً خالصاً بقدر ما كان العدو المشترك يجمع بين الطرفين بغض النظر عن الأهداف التي يحاول كل طرف تحقيقها.

وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي بفضل هذه الجهود المشتركة ظن بعضهم أن العلاقة بين الإسلاميين والأمريكان يمكن أن تتطور وتصل إلى مراحل متقدمة، إلا أن الامور سارت عكس ذلك في العقد الذي أعقب سقوط الاتحاد السوفيتي وذلك لعدة أسباب لعل من أهمها أن الغرب بوجه خاص والأجهزة القابضة على السلطة فيه مثل وزارات الدفاع، والجيش، وشركات السلاح، والمخابرات، وغيرها تعودت على أن تتعايش مع وجود عدو تستعد له دائما لما يترتب على هذا الاستعداد من تخصيص أموال هائلة من الخزينة العامة لصالح هذه الأجهزة، وكان الاتحاد السوفيتي يوفر مثل هذا الوضع إلا أنه وبانزياح هذا العدو وجدت هذه الأجهزة نفسها أنها يمكن أن تكون موضع نقد متزايد وخصوصاً عند وضع الميزانيات العامة لفشلها في توفير مسببات معقولة لصرف هذا المال الذي تطلبه، وقد حدث مثل هذا التصور بالفعل عندما خفض الكونجرس الأمريكي ميزانيات الدفاع والمخابرات، ويومها دار جدل كثيف حول أسباب تخصيص مثل هذه الميزانيات الهائلة في ظل السلام السائد، ومن هنا كان الاحتمال الأرجح أن تكون الحركات الإسلامية هي العدو المحتمل بعد أن تتم شيطنتها ووضعها في صورة الوحش الذي يسعى للقضاء على الحضارة الغربية[١٨].

أما ثاني الأسباب التي جعلت من المتعذر وصول الأمريكيين والإسلاميين إلى حل وسط وربما تساكن وتعايش مشترك فهو أن إسرائيل ومنذ تجربتها الأولى مع الحركات الإسلامية في حرب ١٩٤٨ كانت تتوجس خيفة منها، لأن أبرز خسائرها البشرية والمادية كانت من قِبَل الإسلاميين دون سواهم، وبالعكس من ذلك كانت تستطيع أن تقضي بكل سهولة على العلمانيين وهم في السلطة في

١٨) د. جلال أمين، عصر التشهير بالعرب والمسلمين، دار الشروق، القاهرة ٢٠٠٤م، ص ١٧.

حالة شعورها بخطورتهم كما في مثال جمال عبد الناصر، أو إعادة تكييفهم والتوصل معهم إلى اتفاقيات سلام مرضية لها كما في حالة خلفه الرئيس محمد أنور السادات.

وكانت إسرائيل تنظر بقلق إلى تجربة المجاهدين الإسلاميين في أفغانستان وكيف أنهم استطاعوا القضاء على الاتحاد السوفيتي ضمن أسباب كثيرة أخرى، لذلك ظلت تتوجس خيفة من انتقال الحرب الجهادية إلى أراضيها أو الحدود المجاورة لها، وقد صدقت توقعاتها عندما تكونت حركة حماس الإسلامية بفلسطين، وهي وإن كانت تختلف عن مدرسة المجاهدين الأفغان في تركيزها على الداخل واستعدادها للتوصل إلى سلام عادل مع الإسرائيليين إلا أنها من المدرسة الجهادية نفسها حيث استطاعت وفي فترة وجيزة جداً السيطرة على الشارع الفلسطيني وإذاقة إسرائيل طعم الدم بعد سنوات من الهدوء.

أما النموذج الجهادي الآخر عبر الحدود الذي تتخوف منه إسرائيل فقد عرفته أيضاً خلال مجاهدي حزب الله في الجنوب اللبناني؛ وهم أيضاً فصيل أساسي من المدرسة الجهادية وإن كانت له أيضاً اختلافاته العميقة مع النموذج الجهادي الأفغاني. وحالة حزب الله في لبنان أعقد مما سواها، لأنه لم يكن يسيطر على لبنان وحده، إذ إنه فصيل من الفصائل العديدة التي تعج بها الساحة اللبنانية من شيعة وسنة ومسيحيين ودروز وأرمن وغيرهم حيث تؤثر الحرب على كل هؤلاء، وبالتالي لا يمكن أن تنجح حرب المقاومة وهي تقاتل على جبهتين داخلية وخارجية، إلا أنه ولحسن حظ حزب الله ربما أن حربه ضد إسرائيل لم تنطلق إلا بعد حرب أهلية مدمرة في لبنان استمرت لأكثر من عقد من الزمان بعد أن أكلت الأخضر واليابس، وكان لإسرائيل وسوريا وفرنسا وأمريكا وبعض العرب الآخرين دور أساسي فيها مما ترتب عليها إنهاك الداخل اللبناني تماماً وجعله غير راغب في التعاون مع إسرائيل مرة أخرى ضد حزب الله فأخلى الساحة القتالية بينه وبين إسرائيل[١٩]. وبالطبع لم تسكت إسرائيل ضد هذا الحلف الجديد وحاولت إعادة لحمة علاقاتها التي ما انقطعت مع الداخل اللبناني وخصوصاً الموارنة والالتفاف على حزب الله، إلا أنها فشلت في ذلك، مما اضطرها إلى مهاجمة العديد من الكيانات اللبنانية غير حزب الله عسى أن يجعلها تضغط عليه لوقف حربه! ومرة

١٩) روبرت فيسك، ويلات وطن، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت ١٩٩٠، ص ٤٣٠.

أخرى فشلت في ذلك بعد الإنهاك الكبير للطوائف اللبنانية، ومع استمرار الحرب الجهادية والخسائر البشرية الإسرائيلية اضطرت للخروج من جنوب لبنان في مايو ٢٠٠٠م.

ومن هنا وضعت إسرائيل تحفظاً أساسياً على عدم التقارب الأمريكي الغربي مع الإسلاميين، وكانت تستطيع ذلك بما تملكه من مصالح اقتصادية هائلة في الغرب وأجهزة إعلام مساندة بقوة لها وخصوصاً في الولايات المتحدة الامريكية، وأغلبية دينية بروتستانتية ترى أن خلاصها لا يمكن أن يتم إلا مع عودة المسيح عليه السلام إلى الأرض بعد اكتمال قيام دولة إسرائيل من النهر إلى النهر[٢٠].

ومن خلال كل ذلك يتضح لنا أن هناك قوة مؤثرة هي إسرائيل حالت دون وجود تفاهمات بين الإسلاميين والغرب يمكن أن تؤدي في المستقبل إلى تطورهم ونموهم، بعد أن تخفف من العقبات التي يمكن أن يضعها الغرب بما له من إمكانات ثقافية وتعليمية وإعلامية واقتصادية. وتأثير فعّال على القوى المسيطرة على العالم الإسلامي.. وهذه العقبات تتمثل كما رأينا في إسرائيل واللوبي المسيحي البروتستانتي الامريكي ولوبي شركات السلاح وغيرها من قوى مسيطرة على قطاعات واسعة في الغرب بالإضافة إلى أصداء الحروب التاريخية القديمة بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي وذروتها الحروب الصليبية التي انتهت بجلاء الغرب عن بيت المقدس والمشرق الإسلامي قاطبة.

من معوقات الداخل الإسلامي:

بيد أن الملوم أحياناً في تعطيل نمو الإسلاميين ليس الغرب وإسرائيل وحدهما بل الحركات الإسلامية نفسها كذلك، وذلك لعدة أسباب لعل من اهمها عدم وضوح الرؤية لدى كثير منها أو أغلب منتسبيها، وافتقارها إلى إستراتيجية شاملة تسير على هداها بدلاً من الخوض في التجريب حتى الوصول إلى صيغة مناسبة حول كيفية تحقيقها لمبتغاها وتطبيق برنامجها.

عدم وجود الإستراتيجية الشاملة أدى إلى ظهور جماعات دينية متشددة ومتنوعة اختطفت الميدان من الحركات الإسلامية السلمية ومن جماهيرها عبر استعمال أساليب عنيفة غير مبررة أعطت السلطات الحاكمة في العالم الإسلامي سبباً في تحجيم جميع الحركات الإسلامية، وعدم السماح لها بالتفكير بإعادة

٢٠) غريس هالسل النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، منظمة الدعوة الإسلامية، الخرطوم ١٩٩٥م، ص ٤٨.

مواقفها التنظيمية والفكرية وإحداث المراجعة الشاملة لخططها وأساليبها والاعتراف بالأخطاء، ووضع إستراتيجية جديدة.

ثم زاد الأمر سوءاً بعد أن سعت بعض الحركات الجهادية إلى استهداف الأجانب داخل بلدانها الإسلامية واستهداف المصالح الغربية كذلك مما أثر على قطاعات واسعة من المجتمع تعيش على ما تدّره السياحة وغيرها من أنشطة مما جند فعلياً كتلة هائلة من الجماهير لصالح السلطات الحاكمة بالرغم من عجزها وفشلها في تحقيق الحد الادني لأماني المواطنين الاقتصادية والحياتية[٢١].

وكانت ثالثة الأثافي استهداف المصالح والسفارات الغربية على يد فئة قليلة من الجهاديين مما أدى فعلياً إلى أن يجد الغرب بدوره العدو الذي كان يسعى لخلقه، ولم تكن هذه الأهداف التي اختاروها(الجهاديون) مؤثرة في الغرب.

ومن العثرات الأخرى لبعض الإسلاميين- والتي أضرت بهم فيما بعد- أنهم لم يكونوا واضحين في مسألة الانتخابات حتى فيما بينهم، وتصعيد الفاعلين من قبل القاعدة الإسلامية العريضة، بحيث احتكرت العمل الإسلامي مجموعة صغيرة من التنظيم في الأجهزة الأمنية واحتكرت معها الإعلام والمال مما مكنها بالفعل من الانفراد بقرار الجماعة الممتدة، وقد أبعد ذلك مسألة الديمقراطية والشفافية التي يجب أن تتبعها أي حركة إسلامية تسعى للوصول إلى السلطة للإصلاح والتنمية[٢٢]، وعندما يتمكن هؤلاء المحتكرون من السلطة فإن ما يبدو تقصيراً صغيراً بمسألة الشفافية سرعان ما يتضخم لحظة الوصول إلى السلطة المطلقة بكل تعقيداتها وإغراءاتها، والأخطر من ذلك أن الحركات الإسلامية عندما استلمت السلطة- كما في حالة السودان وإيران بالرغم من ظروفها الخاصة بهذا الغموض وعدم الشفافية المطلوبة- دار جدل كبير حول مدى شفافيتها وتمسكها بميزان العدالة الذي يصعب السيطرة عليه طالما أنها لم تكن معتادة على الشفافية والشورى داخل قاعدتها الأساسية حيث تمكنت أحيانا كثيرة أقليةٌ صغيرةٌ التقت بمدارج الجامعات أو ضمن العمل الاقتصادي والاجتماعي والأمني من تكوين صلات قوية في ملتقياتها تلك مما مكنها فيما بعد من احتكار قرار الجماعة[٢٣].

---

٢١) د. رفعت السعيد، الإرهاب إسلام أم تأسلم، ط ١، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٥م، ص ٦٠.

٢٢) بروفيسور الطيب زين العابدين، مقالات في السياسة السودانية، دار جامعة الخرطوم للنشر، الخرطوم ٢٠٠٤م، ص ٥٧.

٢٣) المرجع السابق، ص ١٦.

ومع تعقيدات الحياة السياسية وخصوصاً في دولة مثل السودان بحروبه الداخلية والخارجية وضعف اقتصاده وهجرة أبنائه المؤهلين إلى الخارج كان من الصعب بسط الشورى والشفافية والإصرار والصبر عليها لفئات كبرى داخل الحركة الإسلامية، إلا إن ذلك لا يعني تجاهلها، مما مكنّ الذين يضطلعون بالعمل الأمني والتنظيمي من وضع أيديهم على مفاتيح صناعة القرار والسلطة وبالتالي نشأت هوة بين أغلبية أعضاء الحركة الإسلامية وبعض المتنفذين فيها فضلاً عن أفراد الشعب العاديين، هذا بالإضافة إلى أن السلطة، أي سلطة، تخلق لبعض المنتسبين إليها فرصاً جمة للنمو الاقتصادي وتراكم الثروة مما يفتح باب التساؤلات حول مدى شرعيتها في ظل غياب الحوار الداخلي والشفافية الكاملة وضعف المحاسبة، ومن هنا فإن أي مواجهة مستقبلية مع الغرب تكون ضعيفة سلفاً نتيجة للمعطيات السابقة.

كذلك من بعض ثغرات الحركات الإسلامية تكلسها عند شعارات فضفاضة وعدم مغادرتها لهذه الشعارات حمالة الأوجه والاستماتة عليها، بينما يكون تحرك المجتمع أسرع من تحرك هذه الجماعات التي تجمدت عند اسم معين أو شعار معين، ناسية أو متجاهلة أن المجتمع الحديث كثير التعقيد وأن مشكلاته متنوعة ومختلفة وتستلزم وجود حلول ومعالجات استثنائية لها وإلا سوف تجد هذه الحركات نفسها خارج نطاق الوقت والفعالية والتاريخ، وبمعزل عن قضايا المجتمع الحقيقية.

لكل هذا على العديد من الحركات الإسلامية –بمختلف توجهاتها– التفكير والبحث الجاد فيما يجب اتخاذه من سياسات تجاه الغرب: هل تجب محاربته جملة؟ أم تجب مهادنته والاستفادة من بعض أفكاره وصناعاته في تطوير بلداننا؟ أو الوصول معه إلى سلم يحاول استيعاب الدوافع التي يتحرك بها (الغرب) بما في ذلك إضراره بكثير من دول المنطقة في سبيل السيطرة على أهداف اقتصادية مثلاً، وصنعه لدولة إسرائيل في قلب العالم الإسلامي للغرض نفسه؟

فتصدي بعض الجماعات الإسلامية المتشددة لأهداف غربية غير حيوية أو مميتة للغرب منح الغرب الفرصة لإلحاق الضرر بكل الحركات الإسلامية متشددها ومعتدلها بما يملك من ترسانة قتالية هائلة تتطور كل يوم عن اليوم الذي يسبقه.

كما أن الحركات الإسلامية لم تجب عن التساؤلات المثارة عما يمكن أن تفعله بالداخل العلماني المختلفة معه في حالة وصولها للسلطة: هل يكون التعامل معه

بالطرد والتشريد والإقصاء والإبعاد والمحاربة الأمنية الغليظة كما كانت تفعل هذه الحركات العلمانية برصيفائها الإسلامية عندما كانت في المعارضة؟ أم تحاول التسامح معها والتصدي للذين يحاربونها فقط بغض النظر عن ماضيهم ومحاولة الاستفادة من خبراتهم المتراكمة ومعرفتهم العميقة بكثير من القضايا الحياتية المطروحة مثل الاقتصاد والأمن والإدارة وغيرها؟ ذلك أن أسلوب الإقصاء في الحالة السودانية ولّد حالات عداء هائلة ضد الإسلاميين ومرارة لا يمكن تجاوزها، مما عمل فعلياً على ألاّ تستقر الأوضاع السياسية في السودان لأكثر من عقد من الزمان، وقد أهدى البعض تجربته في حكم السودان لمراكز بحوث غربية وشرقية، أو انخرط البعض في جماعات مسلحة مما مكن فعلياً من الاطلاع العميق على الأحوال السودانية وأحوال الحركة الإسلامية نفسها والخلافات الموجودة داخلها، وربما كانت مشكلة دارفور جزءاً من هذه المعرفة حيث علم القليلون بالصراع الذي كان يدور بين أبناء أقاليم السودان داخل الحركة الإسلامية.

أضف إلى ذلك أن زبدة التنمية والتعليم الذي أتى بعد الاستقلال ناله كثير من أبناء العلمانيين وكان يمكن استيعابهم لتطوير الحياة الاقتصادية لأنهم لا خصومة حقيقية لهم مع الدين، فهم أبناء المجتمع نفسه الذي خرّج هؤلاء الإسلاميين، وما تأثر به البعض تأثر به الآخرون وبالتالي لا احتكار للشعور الديني المتأجج وإن اختلف في الحلم الذي يسعى الطرفان لتحقيقه، وعلى سبيل المثال فقد تحوَّل النميري من اشتراكي قومي إلى إسلامي آخر عهده.

كذلك على المنتسبين للحركات الإسلامية وضع سياسة أكثر تسامحاً تجاه المختلفين معهم في الدين من أبناء الوطن من الأقليات الدينية لكي لا يمثلوا ثغرة ينفذ منها الأجنبي للداخل، حيث إنهم في الغالب الأعم يكونون مصدراً لتعطيل الحركات الإسلامية لكونهم يظنون حقاً أو باطلاً أنها أتت لاحتكار السلطة والتفرد بها لنفسها باسم الدين، لذلك يجب طمأنتهم على الدوام بأن حقوقهم مصونة، وقد استفاد الغرب من ذلك الاحتكاك بالتعاون مع هذه الأقليات في تأزيم مجتمع وسلطة الإسلاميين.

شروط نجاح الحركات الإسلامية:

ويمكن من خلال يسير من الملاحظات التوضيح بأن مستقبل بعض الحركات الإسلامية قد يكون متقدماً شريطة تجنب أخطاء الماضي، ولعل أبرز هذه الأخطاء الاعتماد على الانقلابات العسكرية للوصول إلى السلطة واعتماد العنف المسلح،

والبعد عن الديمقراطية لأن من شأن ذلك أن يولّد تفاعلات عديدة داخل الساحة الإسلامية وخارجها، وقد يؤدي إلى انحرافات كبرى في مسيرة الحركة الإسلامية نتيجة لبعدها عن الشفافية والوضوح وكسب عقول ونفوس منتسبيها والمتعاطفين عبر إنجازاتها الفعلية على أرض الواقع دون التضحية بأي أهداف من أهدافها المعلنة تحت أي ضغط من الضغوط خصوصاً ضغوط العسكريين، بالإضافة إلى إشهار مبدأ المحاسبة والمساءلة والتصعيد لقيادة العمل الإسلامي من خلال العطاء والكسب الفعلي لا عن طريق جماعات الأسر الواحدة والجهات الإقليمية والجهوية والتنسيق المشترك والتاريخ الذي جمع بينهما في ماضي التنظيم.

كما أن الوصول للسلطة عن طريق الانقلاب العسكري أو العمل العنيف يجعل الحركات الإسلامية غير مطمئنة لحاضرها ومستقبلها، لأنها وصلت إلى ما وصلت إليه عن طريق القوة، وبالتالي عادة ما ينفق معظم موارد الدولة الحيوية في تكريس هذه القوة مما يضعف الدولة اقتصادياً، كما أن الذين يوكل إليهم تأمين الدولة غالباً ما يتوسعون في سيطرتهم على مفاصل الدولة بأكملها ويصبحون أهلاً للشوكة فيها. وبما أن السلطة المطلقة مفسدة مطلقة فإنه في حالة وجود أخطاء ارتكبت أو فساد مالي أو تقصير يصبح من العسير التطرق إليه، ومن هنا تتراكم الأخطاء وتزيد وتكبر حتى تملأ الدولة بأكملها وتسد الآفاق بحيث يشهد الناس كل ذلك التقصير للأجهزة المختلفة والمتنفذين مع تراكم في الثروات لجماعات كانت حتى الأمس القريب لا تملك من حطام الدنيا شيئاً ولا يحرك ذلك ساكناً ولا يرفع شعار «من أين لك هذا»!، وبالتالي يكون مبدأ التغاضي عن بعض المحاسبة المشددة للذين يملكون القوة في جسم الحركات الإسلامية نتيجة لتأمينهم الدولة أول مراحل التنازل عن بعض مباديء الحركة الإسلامية إذ إنه سرعان ما يؤدي ذلك إلى إغراق الدولة في الفساد.

أما الحركة الإسلامية التي تصل للسلطة عبر تمسكها بمبادئها والترغيب الجماهيري والانتخابات الحرة فهي ليست في حاجة إلى تطوير جهازها الأمني وتقويته، لأنها لا تدين له بالوصول إلى السلطة ولا تنحاز إليه، ويكون أفراد الشعب البسطاء هم المستهدف برعاية الدولة والذود عن مصالحهم لأنهم من أتوا بها إلى موقعها الحالي ولهم الحق في إخراجها من السلطة في الانتخابات القادمة في حالة فشلها في تحقيق أماني المواطنين لذلك تكرّس موارد الدولة لخدمة الشعب وليس لخدمة الأجهزة الأمنية.

وقد يقول قائل إن الحركات الإسلامية لو سمح لها بالعمل الحر والمنافسة الشريفة لتخلت عن العنف والجماعات السرية ولاتبعت المنهج الديمقراطي، بيد أن تاريخ معظم الحركات الإسلامية ينبيء بأنها كانت تستعد منذ وقت مبكر لاستلام السلطة حتى إبان السماح لها بالعمل الديمقراطي مثل الإخوان المسلمين في مصر حيث شهدت ازدهاراً كبيراً منذ ثلاثينيات القرن العشرين وحتى قيام ثورة يوليو ١٩٥٢م، إلا أن ذلك لم يردعها عن محاولة اختراق الجيش المصري وبناء النظام الخاص استعداداً للسيطرة على الحكم[٢٤]. صحيح أنها تعرضت لمحاربة من قبل القصر والإنجليز وبعض القوى الأمنية ومُنعت من حرب إسرائيل وتأثرت بالأسلحة الفاسدة في حرب فلسطين عام ١٩٤٨م نتيجة لتواطؤ القصر، إلا أن ذلك كان يجب أن يحفزها لمزيد من الديمقراطية والحرية بدلاً عن محاولة معالجة مثل هذه الأمور عبر الحسم العسكري والإطاحة بالنظام القائم. فعلى سبيل المثال نجد أن الحركة الإسلامية التركية المعاصرة استطاعت عبر الصبر الطويل والتدرج الوصول إلى أعلى المناصب في الدولة والسيطرة على الحكم بالرغم من شراسة العلمانيين والجيش التركي، لأنها اعتمدت على الصبر والمصابرة وهذا يشبه مبادئها، كما أنها اعتمدت على الجماهير المسلمة التي تشكل أكثر من ٩٨٪ من تعداد تركيا اليوم، بالرغم من أن كثيراً من قادتها وزعمائها طردوا من الحكم عبر أربعة انقلابات عسكرية متتالية أطاح أحدها برئيس ذي توجهات إسلامية وإعدامه هو عدنان مندريس.

من هنا نرى أن مبدأ استعمال العنف والانقلابات العسكرية غير مبرر للوصول إلى السلطة، لأن الإسلاميين ربما يملكون الجماهير، وفي حالة اقتناعها بصدق توجهات قادتهم –أياً كانت توجهاتهم– لا يتخلون عنهم، وبذلك تكون الجماهير مصدر قوة الحركات الإسلامية.

كذلك من أسباب ضعف بعض الإسلاميين عدم التنسيق مع الوطنيين الذين يتفقون معهم في الكثير من القضايا ويختلفون معهم في القليل، بحيث يدخلون في خلافات شكلية لغياب التنسيق المشترك وذلك للقبضة المركزية الصارمة للتنظيمات الإسلامية التي لا تحبذ في العادة الانفتاح على الآخرين كي لا تتسرب أسرار التنظيم، ولعل ذلك يرجع إلى ماضي المنافسة الحادة مع الشيوعيين، ولحماية

---

٢٤) عبد المنعم عبد الرؤوف، أرغمت فاروق على التنازل عن العرش(مذكرات عبد المنعم عبد الرؤوف)، ط٢ الزهراء للإعلام العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٣.

الحركات من الديكتاتوريات المختلفة، إلا أن هذا المواطن الذي يتم تجاهل خبراته الثرة غالباً ما يكون عرضة للاستغلال من قبل الغرب للكيد للحركات الإسلامية لإقصائها من الساحة السياسية نهائياً، والقائمة تطول، وهذا الاستغلال لا يتم عفويا وإنما بعد تخطيط وتفكير مسبق.

ولا نستغرب من جهة أخرى لو علمنا أن الغرب ربما ساعد الحركة الإسلامية في السودان أو في فلسطين للانفراد بالسلطة المطلقة لغرض يعرفه دون سابق اتفاق بذلك من قبل هاتين الحركتين، كأن يوعز لحلفائه بتجاهل المعلومات التي تتحدث عن تحرك وشيك من قبل الإسلاميين لقلب السلطة، حيث إن من شأن ذلك أن يضع الحركات الإسلامية أمام مسؤوليات كبرى تجاه شعوبها وشعوب المنطقة وهي غير مستعدة وحدها للسيطرة الكاملة لأن أقطاراً مثل السودان وفلسطين مليئة بمشكلاتها الاقتصادية والحياتية المعقدة وحروبها المستمرة، وتصدي الحركة الإسلامية منفردة للعمل العام والحكم في ظل هذه الظروف يؤخر من فرص الحركات الإسلامية بأجمعها أعواماً طويلة للوراء. ولا يدهشنا كذلك أن الغرب والداخل العلماني عقدا كثيراً من المشكلات الموروثة من الماضي داخل السودان وفلسطين من أجل اختبار فشل شعارات الإسلاميين عملياً، ومن هنا رأينا في حرب جنوب السودان على سبيل المثال –وهي حرب قديمة– أن الإعلام الغربي وصفها بأنها حرب مسلمين ضد مسيحيين أو عرب ضد أفارقة، وأثار معها مسألة الرق القديمة باتهام بعض القبائل العربية باسترقاق الجنوبيين بالتنسيق مع السلطة وانتهاك حقوق الإنسان واستعمال سلاح التجويع ووفيات الأطفال العالية نتيجة للحرب، وحرمان المنظمات الطوعية من أداء عملها كي لا تكشف للعالم المآسي التي تدور في مناطق الحرب، حيث تشعر تلقائياً بأن القصد من إثارتها إفشال الحركة الإسلامية في الحكم وبذر بذور الفتنة بين الأهالي وإغلاق فرص حظوظها المستقبلية في الوصول للحكم في كل المنطقة لأن هذه الحرب ظلت مستمرة لأكثر من نصف قرن و لم تبرز في السابق مثل هذه الاتهامات.

ولعلنا نرى ذلك أكثر وضوحاً مع تفجر مشكلة دارفور (وهي مشكلة كبيرة بالفعل) حيث قفزت إلى مستويات عليا في التناول ووصفت بأنها أكبر كارثة إنسانية في العالم وأن التطهير العرقي والإبادة الجماعية قد مورسا فيها بضراوة، في

٢٥) روبرت فيسك، ويلات وطن، مرجع سابق، ص ٣٥.

حرب إعلامية عنيفة لم يعرف العالم لها مثيلاً منذ انتهاء الحرب العالمية الثانية وإدانة ألمانيا النازية بالإبادة الجماعية لليهود داخل أفران الغاز (الهلوكوست)(٢٥).

من هنا فإن انفراد الحركة الإسلامية بالحكم دون محاولة ضم جبهة عريضة من الوطنيين والتكنوقراط والمحايدين وزعماء المجتمع المدني سيؤدي بالفعل إلى محاولة تضييع فرص الحركات الإسلامية في المستقبل عبر تشويه سمعتها ووضعها في صورة شائهة لتكون عبرة لأي حركة إسلامية تحاول أن تصل للسلطة.

كما أن الحركات الإسلامية لكي تستطيع أن تنجح في مجتمعاتها المحلية يجب ألاّ تظهر بمظهر الناطقة باسم الدين، وأنها المناط بها تطبيقه دون إشراك فعاليات المجتمع الأخرى حتى المختلفة معها فكرياً وسياسياً، وعدم استعمال شعارات إسلامية فضفاضة تغطي بعض جوانب قصورها الفكري وكسبها المعرفي وبرنامجها الاقتصادي في تطوير حياة الناس والنهوض بهم، حيث إن معارضة الحركة الإسلامية في الداخل لا تعني معارضة الدين نفسه عند بعض المتحمسين للتجربة الإسلامية، وعلى العكس من ذلك يجب أن يسود التواضع والوضوح والالتزام بين أفراد الجماعات الإسلامية وأن يكونوا آخر المستفيدين من ريع الدولة وخراجها وأول الزاهدين في مغانمها، حيث إنهم تصدوا لهذا العمل –بحسب الشعارات– لصالح إنزال الدين وتعليماته ولم يفعلوا ذلك كوجاهة دنيوية أو مكسب مادي.

هذا يتطلب من جهة أخرى إستراتيجية من قبل الحركات الإسلامية لإقناع الغرب بخطأ نظرته لها لعدة اعتبارات أهمها اكتشافه أن الإسلاميين أكثر مقدرة من غيرهم على إدارة الدولة وبكثير من الشفافية والوضوح والإنجاز والعدل، وذلك لزيادة المتعلمين فيهم، كما أن شعاراتهم تلزمهم بذلك في المرحلة الأولى على الأقل، مما يحدُّ فعلياً من نمو الجماعات الدينية المتشددة التي تظهر كردة فعل نتيجة لفساد وقسوة الحكومات السابقة.

كما أن الغرب يتحسب كثيراً لهجرة المسلمين إلى أوروبا وأمريكا بمعدلات عالية، وعبر مختلف الطرق مما يهدد بتغيير الخارطة الديموغرافية لأوروبا على الأقل في نصف القرن القادم وهم يعنون كثيراً بشخصيتهم المرتبطة بالديانة المسيحية والجذور الرومانية والإغريقية الضاربة في القدم ومنجزاتهم الحضارية والتكنولوجية، لذلك سرعان ما يفكرون في الحد من هذه الهجرة عبر مواجهتها داخل بلدانها الإسلامية بعد أن فشلوا في الحد من وصولها إلى الغرب، وهذا

يستلزم رفع الحماية والمساندة عن حكامها العلمانيين لأن البعض منهم وقف ولا يزال حجر عثرة في طريق استفادة هؤلاء المهاجرين من ثروتهم القومية بإضاعتها وقصرها على فئة قليلة متنفذة مقابل حمايتهم أمنيا، لذلك سيكون التركيز في المستقبل على الحركات الإسلامية ربما لأنها تكون أفضل من يتولى الحكم في الوقت الراهن –وتجربة تركيا شاهدة على ذلك– لتفعيل المجتمع من الداخل وتفعيل الاقتصاد وبالتالي الحد من الهجرة، وهذا يتطلب بدوره تنسيقاً فاعلاً بين الحركات الإسلامية المعتدلة والاوروبيين، وربما لمثل هذا نجد أن كثيراً من الحكومات العلمانية ترد بغضب شديد على أي محاولة اتصال بين الغربيين والجماعات الإسلامية الفاعلة بالداخل الإسلامي.

الحركات الإسلامية وفخ الدولة القومية

د.محمد مجذوب محمد صالح

الحركات الإسلامية وفخ الدولة القومية

د.محمد مجذوب محمد صالح

تهدف هذه الورقة إلى تجاوز تلك الإشكالية التي تنهض عليها الأدبيات المطروحة في الفكر السياسي والتنظيمي للحركات الإسلامية «الحديثة» عموماً، أعني إشكالية المزاوجة بين الفكر الإسلامي والآخر الغربي الحديث، بغرض تجديد الأول وللحضور الكثيف للثاني في الواقع المعاصر. ولعل هذا الموقف المعرفي والعملي، أعني "القراءة الليبرالية" للسياسة الإسلامية لدى الحركات الإسلامية، راجع بدرجة كبيرة إلى إبراز المفهوم الليبرالي لمفهوم الدولة الحديثة لمسألة دور الدستور والقانون والمؤسسات والحريات العامة، أي راجع لأهمية دور الدولة الحديثة السياسي. فربما كان ذلك هو الدافع للمزاوجة بين المفاهيم الإسلامية والمفاهيم الليبرالية في السياسة، حتى وسمت الحركات بأنها حركات "حديثة"، في مقابل الحركات الدينية الأخرى التقليدية، تم ذلك على المستوى العلمي من خلال توظيف منهج أصول الفقه، ولعل ذلك يفسر سر اشتهاره في أوساط الإسلاميين خاصة.

فهي الرؤية المستندة على منهج أصول الفقه، كمنهج مفضل من بين مناهج الثقافة الإسلامية–عند الحركات الإسلامية الحديثة –عند النظر في النصوص الشرعية على اعتبار مقاصدها، في مقابل الواقع الظرفي وتغيراته، ولعل ذلك الاعتبار للمنهج الأصولي يرجع للحيثيات المعرفية التالية:

أولاً: لأن علم أصول الفقه، ينطلق من قاعدة أصولية مفادها أن النصوص الشرعية محدودة في طبيعتها، بينما الحوادث والنوازل في الحياة الاجتماعية غير محدودة، وأمام هذا الوضع فلا بد من ملاحقة تلك التغيرات والوقائع، من خلال بناء قواعد عقلية كلية، لها القدرة على الإجابة عن التساؤلات غير المتناهية لوقائع الحياة الدافقة.

ثانياً: إن فقه المقاصد الأصولي، يُعنى بالمقصد وتأويل النصوص الشرعية، بناءً على مقتضيات الزمان والمكان دون التمسك الحرفي بممارسة تاريخية سابقة.

ثالثاً: لأن فقه المصالح، يفتح باباً واسعاً للمعاملات وارتباطها بالمصالح، وطالما أن معاملات الاجتماع الإنساني الاقتصادية وطبيعة نظامه السياسي، ونحو ذلك

من مسائل، هي في التحليل النهائي مسائل مصلحة، أي خاضعة لفقه المصالح، فإن الإفادة من منهج أصول الفقه، كآلة للنظر في مثل القضايا السياسة أمر مأمون العواقب من الناحية الشرعية.

والنقد الأول الذي نقرره هنا، هو أن هذه الرؤية قد استخدمت آلة للنظر مشكوك في قدرتها على الوفاء بالمعرفة اليقينية المطلوبة، ذلك أن منهج أصول الفقه لا يحل وبصورة نهائية إشكالية العلاقة بين دلالة النص القرآني وملابسات الواقع الظرفي[1] مما يقلل من قيمة المعرفة المتحصلة بواسطته من دلالة النص الشرعي ودلالتها على الواقع الظرفي، لا سيما في قضايا شائكة لعوامل تاريخية وحضارية، مثل مسألة الفقه السياسي والاجتماع الإنساني، فالقاعدة التي تقول بتناهي دلالة النصوص الشرعية في مقابل الحوادث والنوازل الاجتماعية غير المتناهية، قول خاطىء يقلب الحقيقة، حقيقة طبيعة دلالة النص الشرعي رأساً على عقب. فالنص القرآني كلام الله الأزلي، الذي إن كان متناهياً من حيث عدد سوره وآياته وحروفه، إلا أنه غير متناه من حيث قدرته الدلالية على الوقائع الظرفية، فهو مطلق وكلي وأزلي وخالد، يقول تعالى: «قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا» ﴿الكهف: ١٠٩﴾، ويقول: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» ﴿لقمان: ٢٧﴾، وطالما أن القرآن هو بعض من كلمات الله تلك فإن قدرته على الدلالة تكون غير متناهية، أما العالم أو الواقع بحوادثه التي تبدو للوهلة الأولى غير متناهية، فإنه متناه وآيل إلى الزوال ولا يبقى إلا وجه الله ذو الجلال والإكرام، وكلامه تعالى الذي يرفع رفعاً في آخر الزمان، وإلى ذلك الحين تكون قدرته على الدلالة غير متناهية أما الوقائع فمتناهية.

أما إذا قيل إنه حتى لو أخذنا بدلالة النصوص القرآنية في مجموعها، من غير تقسيم اصطلاحي كالذي يذهب إليه الأصوليون، فإن التساؤل لا يزال مطروحاً، باعتبار أن هناك قضايا غير مثارة على مستوى النص الشرعي من وقائع مستجدة ولاحقة لنزول النص لا يوجد لها أصل في الكتاب أو في السنة، مما يستدعي استجلاب حلول لها من خارج الثقافة الإسلامية، فهو قول وإن بدا معقولاً، إلا أنه لا معنى ولا قيمة له بالنسبة للتصور الإسلامي الذي يقدمه القرآن. ذلك

١ – راجع محمد مجذوب، أصول فقه القرآن الكريم بين دلالة النص وفقه الواقع(مخطوط).

أن القضايا والموضوعات المثارة على مستوى الوحي، ليست عبارة عن سرد أعمى وتراكم آلي للحقائق، بقدر ما هو ذكر لحقائق بعينها تجسد المثل الأعلى الأكثر أهمية، فيما يتعلق بوظيفة الوحي الأساسية التي أنزل من أجلها، أعني مثال التوحيد والإيمان ورشد الحياة الاستخلافية بالنسبة للاجتماع البشري، فما ورد في الوحي القرآني من إفادات هي الحقائق الأكثر أهمية ومغزىً على هذا الصعيد أو ذاك، وهو المغزى الناجم عن قيمتها الذاتية والأزلية المطلقة والخالدة واللانهائية، من حيث الدلالة على الوقائع وقدرتها على تحمل المخاطر، وتقديم الإجابات لمختلف العصور كما تحملها بالنسبة إلى الصدر الأول، الذي نزل فيه القرآن، فأهمية الوحي تكمن في الحلول ذات المغزى التي يقدمها للبشر مقارنة بوظيفته من جانب، وبالحلول المقدمة بواسطة الرؤى والفلسفات والتصورات الوضعية الأخرى من الجانب الآخر. يقول تعالى: «وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاء مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» ﴿الشورى: ٥٢﴾.

وعلى هذا فالقضايا غير المثارة على مستوى الوحي، هي قضايا غير ذات مغزى وأهمية فيما يتعلق بحالة الرشد التي يجب أن يكون عليها مشروع الاستخلاف البشري، وموقفنا من هذه القضية هو الاكتفاء بما ورد في الوحي القرآني، والتعامل معه بمباشرة عالية، أما ما عدا ذلك فقليل الأهمية، يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْأَلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللّهُ عَنْهَا وَاللّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ * قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُواْ بِهَا كَافِرِينَ» ﴿المائدة: ١٠١–١٠٢﴾. ولكن ليس معنى هذا أننا نصدر عن رؤية في الأصول تعاني من الانغلاق والدوغمائية والنسقية، طالما أن ما ورد في الوحي يهدي الاجتماع البشري إلى التي هي أقوم في حياته، وهل يبحث العاقل إلا عن الهداية وعن الرشد؟! وهل يكون الرشد في غير الوحي القرآني الذي لا تنفد دلالته؟! يقول تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلاَ تَتَّبِعُواْ السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» ﴿الأنعام: ١٥٣﴾، ويقول تعالى: «وَهَذَا كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ» ﴿الأنعام: ١٥٥﴾.

والحق أن الانطلاق من «مقاصد الشريعة» في فقه الإسلام، يفتح المجال واسعاً لتعديل فقه التشريع الإسلامي وتوسيع مدلوله، لا سيما في مسألة السياسة الشرعية، ومن ثم يتحول هذا التوسع ليصبح نافذة لقبول النظم الغربية في السياسة

والاجتماع، والتأصيل لها في الفكر السياسي الإسلامي. وهذا التقرير الأخير هو ما نعنيه بالضبط بعد هذا التقعيد الأصولي للمسألة. بمعنى أن الاتجاه الأصولي يعمد إلى قراءة الفكر السياسي الإسلامي، من خلال مفاهيم "الفكر الليبرالي" بواسطة فقه المقاصد. فمثلا نجد أن مفاهيم الدولة "الحديثة"، مثل مفاهيم سيادة الشعب، والدستور، والعقد الاجتماعي، والحرية، والنظام، والديمقراطية، ما تلبث أن تأخذ ثوباً إسلامياً عن طريق التأويل والتوسع في دلالة السياسة الشرعية، فتجيء المزاوجة مثلاً بين الشورى والديمقراطية، من خلال إعطاء مفهوم الديمقراطية مضموناً إسلامياً، باعتبار أن التصور الإسلامي عرف جوهر الديمقراطية، أي حكم الشعب عن طريق استواء الناس في الخلافة، وكان الإجماع في الإسلام هو قاعدة السلطة الأرضية. بيد أن الأوفق هو تجديد مفهوم عهد الإجماع المؤسس على دلالة النص الشرعي وفقه الواقع الظرفي، بدلاً من إعطاء المفهوم "الليبرالي" للديمقراطية معنى إسلامياً. كما تجيء المزاوجة بين مفهوم العقد الاجتماعي كأساس للاجتماع السياسي في التصور الليبرالي، وبين عهد البيعة الإسلامي، وذلك من خلال إعادة تعريف العقد الاجتماعي بمعنى إسلامي، بكونه عقد مشاركة ومعاوضة بين الحاكم والمحكوم وبين المحكومين بعضهم ببعض، كالديمقراطية الليبرالية. وهكذا تنتهي الرؤية الأصولية إلى قبول وإجازة استخدام المفاهيم "الليبرالية" في قراءتها للفكر السياسي الإسلامي، ولكن بعد فهمها وتحديد مضامينها الإسلامية، واستيعابها في منظومة المصطلحات السياسية الإسلامية.

ومفهوم الدستور كمثال آخر وبالمعنى "الليبرالي"، يعني قانون الشعب الأعلى، الذي له السيادة ومنه الصلاحيات والقوانين الفرعية المنظمة لحياة الجماعة التي تجيزه، وهو عقد أساس الدولة "الحديثة" سواءً أكان مكتوباً أو غير مكتوب، وهنا يظهر الإشكال النظري وفقاً للمذهب الأصولي؛ منهج المصالح المرسلة، ذلك أن قانون الاجتماع الإسلامي في الواقع السياسي والاجتماعي والتشريعي هو الرسالة المنزلة، وهي تأخذ طابع أممياً وعالمياً، فضلاً عن أنها لا تجعل من العقل، أي الشعب، مصدراً للتقنين والتشريع، وإنما يخضع الأفراد في الجماعة إلى تعاليمها ويلتزمون تكاليفها. فالرسالة بهذا المعنى لا يحدُّها تراب ولا يحتويها وطن ولا تؤسسها مواطنة، في حين أن "الدستور" في المعنى الليبرالي، مفهوم مرتبط بوطن ما وشعب ما، سواء أكان ضعيفاً أو قوياً، ومن هنا تظهر وجهة الإشكال، فيستحيل الجمع بين مفاهيم مثل "الدستور" و"الرسالة"، و"الأمة" و"الشعب"، والدولة

"الحديثة" و"الخلافة" ونحو ذلك، حتى لو أعطي مفهوم مثل "الدستور"، مضموناً إسلامياً باعتباره أصل التعاقد بين الناس، فإن اللبس في المعاني والتنافر في المدلولات والتناقض في المفهومات، يكون هو السمة المميزة للمفهوم، الذي يراد العمل به الآن.

وهكذا انتهى التجديد الإسلامي في الفكر السياسي وفق الرؤية الأصولية، إلى قبول وإجازة توظيف العناصر التنظيمية لمفهوم الدولة "الحديثة"، فقبل التنظيمات مثل: الهيئات، والأحزاب، والمجالس، ونحو ذلك، في مجتمع لا تناسب قواعده وأصوله تلك المبادئ التنظيمية، مما أدى إلى نتائج سالبة: أولها: أن تلك التنظيمات تكتسب مدلولاً مختلفاً، عما كان لها في مجالها المعرفي والاجتماعي الأصلي من جهة، ومن جهة أخرى أدى إلى إضفاء طابع ومدلول مختلف لمقابلتها الإسلامية، مما يجعل هذه الأطر التنظيمية في واد والحياة الإسلامية المنشودة في واد آخر.

بتعبير آخر يمكن القول: إن قبول وتبني المبدأ التنظيمي للدولة "الحديثة"، لشرح وتفسير مضمون الاجتماع والولاية في الفقه الإسلامي أمر فيه نظر، ذلك أن الجانب التنظيمي والهيكلي فيه لا يمكن فصله نظراً أو عملاً عن الرؤية الفلسفية المعرفية المجردة فيه، فالعقد الاجتماعي الذي يؤسس العلاقات والروابط واحد في كليهما، كما أن المبدأ التنظيمي هو في الأساس نظرية فلسفية قبل أن يكون جهازاً إنفاذياً للمصالح التي تسمى عامة.

بمعنى أن اتجاه قبول البنى التنظيمية الغربية من جهة، ومحاولة "أسلمتها" من داخلها من جهة أخرى، اتجاه محكوم عليه بالخطأ العلمي مسبقاً من الناحية النظرية، لما قدمنا من القول بقوة الربط بين الرؤية والأداة التي تعبر عنها، مما يقود في نهاية المطاف إلى غلبة القيم الإدارية الخاصة بتلك الأطر التنظيمية، وطردها من ثم للقيم الإسلامية التي يراد إقحامها أو المزاوجة بينها وبين القيم "الليبرالية"، لا سيما في ما يتعلق بقيم مثل: الوظيفة، والتعيين والقرار الإداري، وبين قيم الشورى والاختيار والقرار الجماعي، وعندها فإن محاولة "الأسلمة" تصبح محاولة لا تتجاوز حدود رسم السياسات العامة الهادية، لا تتعداها إلى مضامين البرامج وعلاقاتها التفصيلية.

وبهذا أصبحت الأطر الهيكلية والتنظيمية الغربية، حاضرةً حضوراً شاملاً أو ما شابه في الفكر الأصولي الحركي، فتنمو وتزداد إداراتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأمنية والخدمية ونحو ذلك، بعد أن تكتسب المشروعية الدينية

بواسطة فقه المصالح المرسلة، ليتسع مجال علاقاتها الرسمية على حساب معاني الروابط الأخوية، والمحبة في الله وقضاء حوائج الناس دون علم اليد الأخرى. لقد كان المطلوب الاجتهاد والتجديد في فقه تنظيمي يوحد العلاقات داخل الاجتماع الإسلامي، ويشرح علاقات السلطة والولاية من خلال نظرية الإمامة، على أساس مدى التزام الأفراد بالقيام بالتكاليف الدينية، أي يقوم على أساس الموالاة والتوالي والتناصر بين المؤمنين، عند القيام بتكاليف الدين، بدلاً عن العمل بالأطر التنظيمية "الليبرالية" التي يؤسسها مفهوم العقد الاجتماعي، بناءً على المصلحة والمنفعة المادية، وهو الوضع الذي أوقع الفكر الأصولي ويوقعه في إشكالية الحرية والنظام، والشورى والوحدة ومراحل الانتقال، نحو الحرية والتحرر، وبالتالي التوحيد والإخلاص.

والحقيقة المعلومة أن الدولة الأوروبية "القومية" الحديثة، دولة المؤسسات والمصلحة العليا، قد جاءت نتيجة عملية تاريخية، أسفرت عن ظهور مجال جديد في الحياة الاجتماعية الأوروبية هو المجال السياسي، أي مجال خاص بممارسة السياسة كسياسة، ينافس فيه الأمير الكنيسة ويقدم نفسه بديلاً عنها في الاجتماع، وهو الصراع الذي كانت نتيجته ظهور نظرية "العقد الاجتماعي"، ليظهر عنصر جديد في حلبة الصراع بين الأمير والكنيسة هو "الشعب" والمصلحة العامة، وبناء شرعية الدولة على مبدأ التعاقد، مما أصبح يشكل مجالاً جديداً هو المجال السياسي، الذي يعبر عنه بمصطلح "الحداثة السياسية"، الحداثة التي تجسدها دولة المؤسسات كنفي لدولة الأمير.

وهي بذلك نظرية في الاجتماع صادرة عن التصور العلماني للوجود، الذي ينطلق من مفهوم محدد للطبيعة الإنسانية، بعد البحث عنها في حالتها الطبيعية التي كان عليها الإنسان، أعني مفهوم الحالة الطبيعية الذي استخدم في التصور "العلماني" استخداماً مزدوجاً. فمن جهة فقد تم استخدامه لدحض مشروعية السلطة المطلقة للكنيسة، القائمة على أساس الحق الإلهي في الملك، ومن الجهة الأخرى، استخدم كفرض نظري لبناء نظرية في الاجتماع المدني لا تقوم على أساس رابطة دينية هي نظرية الدولة "القومية". وهم وإن اختلفوا في تحديد المحتوى القيمي "للحالة الطبيعية"، قد تباينت آراؤهم بين كونها حالة "خير" أو "شر" أو "حرية"، الأمر الذي ترتب عليه اختلافهم حول طبيعة السلطات والوظائف الممنوحة للدولة، إلا أنهم جميعاً اتفقوا على منهج النظر في أصل

الاجتماع الإنساني، بإرجاعه إلى الحالة الأولية؛ حالة الطبيعة الأولى، كل ذلك من أجل فك الارتباط بين القانون الأعلى في الاجتماع، وبين مصدره الكنسي، ومن ثم أحالوا السيادة والهيمنة للقانون العام الذي يضعه الحاكم أو الشعب، دون وصاية أو تدخل من الكنيسة التي احتكرته لآلاف السنين.

أما مضمون القانون العام ومحتواه، فهو أن للإنسان حقوقاً طبيعية خالدة وسابقة لكل دين أو عرف، وهي حقوق للإنسان بما هو إنسان، لا تقبل المساومة أو التفويت، ووظيفة الدولة بعد انتقال الإنسان إليها من حالة الطبيعة، هي حفظ وسلامة تلك الحقوق الطبيعية. ومن هنا جاء مفهوم "حقوق الإنسان"، أي حقوق الإنسان التي منحتها ووهبتها له الطبيعة، لتتحول إلى حقوق دستورية تقوم عليها الدولة. والحق أن هذا التصور لماهية الاجتماع الإنساني كان له الدور الحاسم في تخليص التشريعات الاجتماعية في أوروبا من أوهام الكنيسة من جهة، والتخلص من الحكم القهري باسم الدين من الجهة الأخرى، ذلك أن رد منشأ القانون إلى الطبيعة بدلاً عن الله، معناه رد لكل مشروعية الكنيسة وإلغائها، بعد أن لم يعد الحق الإلهي صالحاً لإقامة السلطة وتأسيس الاجتماع.

ولكن الطبيعة –وفق التصور العلماني– فرقت البشر إلى "قوميات"، متعددة وأعراق مختلفة، فجاءت عندئذ فكرة الرباط القومي و"القومية"، كأساس جديد حل محل رباط الدين، حيث يجتمع الأفراد إما على أساس موضوعي "كاللغة" و"العرق"، أو على أساس ذاتي كالرغبة في "التعايش المشترك"، إلى أن تبلور ذلك لاحقاً فيما عرف "بمبدأ القوميات" وظهور الدولة "الحديثة" التي تعني خضوع القائمين على السلطة فيها لقانون مسبق، هذا القانون مأخوذ من الطبيعة تثبت فيه كل الحقوق التي وهبتها الطبيعة للإنسان، متجاوزاً بذلك كل فكرة تجعل الدين أو الوحي هو مصدر السلطات والتشريعات في الاجتماع الإنساني، وعندها انتهى مصدر التشريع إلى "الشعب" الذي حل محل "الله" تعالى في سلطة الهداية والتوجيه، فظهر ما عرف بالنظم الديمقراطية الحديثة.

بتعبير آخر، يمكن القول إن الفلسفات "الليبرالية"، وبعد أن ابتعدت من الله والدين –عن قصد– كأصل للاجتماع الإنساني وكمصدر للتشريعات والعلاقات، وجدت وبدرجات متفاوتة في الطبيعة ركناً تأوي إليه، باعتبارها منبعاً للإلهام والحكمة، يسترشد الإنسان بنظامها الخاص إلى درجة إقامة مطابقة بين الاجتماع المدني ونظام الطبيعة، فاستخدموا نظام الطبيعة كوحدة نظرية لتحليل علاقات

الاجتماع الإنساني، واعتبروا نظام الطبيعة مثالاً للتبسيط وللسهولة، وراء التعقيد والكثرة في الأوضاع الاجتماعية. وعندنا أن مذهب هؤلاء الفلاسفة كان رد فعل لمذهب الدين المحرف من قبل الكنيسة، ولذلك جاءت فلسفاتهم متهافتة، في سعيها لبناء نسق "ليبرالي" شامل، يحاول أن يحل محل الوحي ويقوم مكانه، لا سيما إذا عرضت آراؤهم على منهج دين صحيح كالدين الإسلامي، الذي لا يقول بأوهام الكنيسة في الحق الإلهي للملوك في الحكم، أو القول بثنائية الروح والجسد، ولا تعارض عنده بين المثال والواقع ونحو ذلك من أوهام، عندئذ فإن التصورات "الليبرالية" في الاجتماع الإنساني ستنهار، وينهار معها لا محالة البنيان السياسي الذي أسس عليها، أعني مفهوم الدولة القومية. من هنا فإن اعتبار نظرية الدولة "القومية"، والحداثة السياسية والقيم الليبرالية، مسلَّمة نهائية لا تقبل الجدل، وتوظيفها لغرض تجديد الفكر السياسي الإسلامي خصوصاً، قول لا نقول به ولا نعتد به كثيراً، لأنه موقف لا ينادي به الإسلام فيما نرى.

هذا من الناحية الفلسفية النظرية والمعرفية، أما من الناحية العملية والتاريخية، فإن نقل بنية الدولة القومية "الحديثة" إلى العالم الإسلامي، جاء مرتبطاً بالترتيبات الاستعمارية، التي تريد أن تجعل من العالم الإسلامي، تابعاً للعالم الغربي المستعمر وربطه بالسوق العالمية[٢]، بحجة نقل قيم المدنية والحضارة والحرية إلى العالم الإسلامي. فهي، أي الدولة «القومية»، قد أنشئت لخدمة الدول الاستعمارية منذ البداية، والهدف منها هو ضبط العالم الإسلامي وتوجيهه، لصالح الخارج ثقافياً واجتماعياً واقتصادياً وسياسياً، فكان نتاج ذلك أن انحطت البنى الداخلية، التي كانت تقوي وتوجه النشاط الاجتماعي والديني والتعليمي والخدمي لأفراد الاجتماع الإسلامي.

وإذا وضعنا في الاعتبار الانحطاط الناتج عن الضعف الثقافي الخاص بالأمة ما قبل الاستعمار، لهذا ولغيره نجد أن الكثير من المجتمعات الإسلامية، لجأت إلى هيكل الدولة الحديث ليتكفل بتوفير احتياجاتها، فتغيرت عندئذ وبصورة كاملة وظيفة السياسة وفلسفتها، فبدلاً من قيامها بمهمة توجيه وإمامة الاجتماع الإسلامي وهدايته، وفق منهاج الرسالة المنزلة، انقلبت وظيفتها إلى إدارة وكفالة احتياجات الأفراد والجماعات، فأصبح الأفراد شيئاً فشيئاً عالة على جهاز

---

٢ – راجع علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان ط١ ١٩٨٥ ص١٥

الدولة، وتحولوا من عيال «الله»، إلى عيال جهاز «الدولة» التنظيمي، الأمر الذي يجعل المصالح العامة للناس تترابط بشكل هرمي، يتحول معه المتنفذون في أطر الدولة إلى «معابد « يقصدها الناس لتمام مصالحهم، عندئذ غاب العدل الإسلامي واختل نظامه، وبالمقابل فإن بناية الدولة «الحديثة» التي تكونت، أصبحت ذات نفع عظيم بالنسبة للشرائح والفئات، التي استطاعت وتستطيع الاندماج فيها وتنمو بداخلها، لا سيما الشرائح المتعلمة تعليماً «حديثاً»، والتي شكلت المكون الأساسي لهيكل الدولة وللسلطات الحاكمة في العالم الإسلامي، مما أوجد أوضاعاً متناقضة ومختلة.

وكان نتاج ذلك أن البنية الاجتماعية والسياسية للاجتماع الإسلامي، والتي كانت تتجسد نظرياً في بُنى أممية مرنة ومتنوعة وتقوم بالمطلوبات العامة، تحولت مع بنية الدولة الحديثة إلى شبكة رسمية من العلاقات تقوم على مبدأ «المصلحة» يقوم على رأسها موظف ووظيفة، وذلك باتساع مجال علاقاتها الإدارية الرسمية على حساب العلاقات الدينية والروابط والمسؤوليات الجماعية لأفراد الأمة، وما كانت توفره هذه الأخيرة من حماية وتعاضد وصلات بين الأفراد، فأصبح الأفراد والمجموعات أكثر فأكثر عالة على بنية الدولة بعد أن تفككت بنية الأمة وصلاتها الداخلية بعامل الاستعمار وبعوامل الانحطاط السابقة له. في حين أن الولاية يجب أن تكون نابعة من التصورات المعرفية ومجسدة للحاجات والابتلاءات الاجتماعية والإنسانية للأمة المستخرجة من الوحي الإلهي، وبالتالي تتطابق حدودها مع هذه التصورات، بحيث تشكّل كلاً واحداً منسجماً تماماً في جميع عناصره، ومؤسساته الثقافية والاجتماعية والسياسة...إلخ.

بعبارة أخرى، إن قبول نظرية الدولة «الحديثة» وقيم الحداثة السياسية والمجتمع المدني في الفلسفة الليبرالية مسلمة نهائية، لا تقبل الجدل في الفكر السياسي عموماً وفي الفعل السياسي الإسلامي خصوصاً، قول لا نقول به ولا نعتد به كثيراً، لأنه موقف لا ينادي به الإسلام. فالقرآن عندما يعرض لمسألة العمران الإنساني العالمي، لا يعرض إليها من خلال مفاهيم التنمية والدولة القومية، والمجتمع المدني والرابط القومي المبني على «المصلحة»، ولا يرى في ذلك تصوره لأصول الاجتماع، ولكنه يوظف مفاهيم غير تلك التي توظف في الفكر «الغربي» المعاصر، عندما يقرر مفهوم العالمية من خلال مبدأ الالتزام بالدين، الذي هو الرابط بين الأفراد

على هيئة جماعة «الأمة» العالمية، التي يرعى شؤونها إمام مختار، والتي تنتهج نهج الشريعة الإلهية على مستوى الاجتماع السياسي. والمطلوب هو طرح مفهوم الاستخلاف والإعمار وفق الرؤية إسلامية، وما تحتويه النصوص الإسلامية من مفاهيم ومسلّمات وغايات..إلخ، كما ظهر في صفحات الدراسة، والتي يمكن أن تقدم رؤية إسلامية عصرية للإعمار متوافقة مع الأصالة والانتماء للهوية الإسلامية.[٣]

ومن هنا فإن ربط مفهوم النهضة في العالم الإسلامي بالنموذج الغربي للدولة القومية ومفاهيم المجتمع المدني، خطأ تاريخي وعلمي فادح، يصبح معه تقليد الغرب الحلم والمثال بالنسبة لشعوب العالم الإسلامي. وتأخذ معها مفاهيم التنمية السياسية المعاصرة بعضاً من صفات القداسة[٤]، وهكذا يصبح الفكر السياسي الغربي هو الملهم للفكر التجديدي للحركات الإسلامية في العالم الإسلامي. ولما كان أغلب الغربيين القائمين على تطوير ذلك الفكر هم أصحاب أغراض سياسية وحضارية، فإنهم يطرحون تلك المفاهيم من خلال نظريات وأفكار التنمية السياسية، والاستفادة مما يوضع تحت تصرفهم من إمكانات لإيصالها إلى مثقفي وساسة العالم الآخر، بغرض قولبة العالم وفقاً لتلك النماذج في الثقافة والسياسة والاقتصاد، ونحو ذلك. ويوماً بعد يوم تكشف الأبعاد الفلسفية والمعرفية للنظريات وللأفكار التنموية، وبهذا يمكن القول بأن حقل التنمية، هو حقل معرفي يعكس نظرة المجتمع الغربي تجاه المجتمعات الأخرى، أي رؤية «الذات» للآخر أكثر من كونه رؤية الذات للنفس[٥].

إن نظريات الفكر الغربي السياسية تحيط بها الانتقادات من كل الوجوه، فهي تظهر التحيز والتمركز الغربي حول الذات، وجعل المجتمع الغربي مثالاً مطلقاً ونهائياً للتنمية والتقدم. كما تجسد الانفصال بين مقولات المناهج الأوروبية وموضوعاتها، بصورة تجعلها غير صالحة لدراسة المجتمعات المغايرة تماماً

٣ – راجع، نصر محمد عارف، نظرية التنمية في مرحلة ما بعد الحداثة، في ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، ترجمة حمدي عبد الرحمن حسن، محمد عبد الحميد، المركز العلمي للدراسات السياسية، عمان، ٢٠٠١، ص٢١٣.

٤ – غسان بدر الدين، جدلية التخلف والتنمية، بيروت، المؤسسة الجامعية، ١٩٩٣، ص١٢٧.

٥ – نصر محمد عارف، مرجع سابق، ص١٩٣.

لمجتمعاتها التي ولدت فيها، لأنها تعكس أساساً العالم الذي أنتجها لا العالم الذي تدرسه، هذا فضلاً عن الاختلاف في السياق الدولي الذي تمت فيه النهضة في العالم الأوروبي، عن ذلك الذي تتم فيه في العالم الإسلامي، ودور المؤسسات العالمية التي تخضع لسيطرة الدول الغربية[٦].

والحق أن الأمر كان كذلك بالنسبة للعالم الإسلامي، إذ نجد أن مجتمعات العالم الإسلامي استهلت بناء الدولة الحديثة (كبنية للسياسة الداخلية والخارجية)، بالمحاكاة للنماذج الغربية بفعل الاستعمار وانهيار الخلافة العثمانية، وذلك بالرجوع الإجباري إلى النماذج الغربية المنشأ المنبثقة عن المجتمعات الصناعية الغربية ليتم بها تغليف بنيات اقتصادية واجتماعية وسياسية كانت تحتاج إلى مفهوم آخر من التنظيم، فنشأ عن ذلك نوع من الازدواجية وعدم التجانس بين الدولة وحاجات المجتمعات الإسلامية.

معنى هذا أن الفقه الأصولي عندما يتوسع في قبول مثل تلك الأطر المفهومية والتنظيمية، انطلاقاً من قاعدة المصالح المرسلة، والتوسع في السياسة الشرعية، لا يؤمن أن يكون –توسعه هنا– تحولاً عن النظام الإسلامي الحقيقي، المتمثل في فقه الخلافة والإمامة والبيعة ونحو ذلك، إلى التأثر الكامل بالفكر «الليبرالي» في تصوّره لمسألة السلطة السياسية والاجتماع الإسلامي. إنه الأثر الذي نلحظ معه اختفاء نظرية «البيعة» و»الإمامة»، عند رواد هذا الاتجاه، في مقابل حضور كثيف للمفاهيم السياسية «الليبرالية»، الأمر الذي يؤدي إلى تقاطع الفكر «الأصولي» الحركي للحركات الإسلامية الحديثة، مع الفكر «الليبرالي»، فإما أن يعود منادياً بنظريات الإمامة والخلافة في الاجتماع الإنساني، أو على نقيض ذلك، أي يبتعد أكثر فأكثر عن مرجعيته الإسلامية، ليصير أكثر مناداة بالفكر «الليبرالي»، كما هو الشأن مع دعاة الحداثة في العالم الإسلامي. ذلك أن ثمة تقاطعاً كبيراً بين الفكر الإسلامي والفكر الليبرالي، ونظرتهما المتباينة لظاهرة الاجتماع الإنساني، ومن هنا فإن مشكلة الفكر الإسلامي، وبالتالي الفقه الحركي، هي مشكلة في داخل الثقافة الإسلامية، لا في محاولة المزاوجة بينه وبين نظيره الليبرالي، أو حتى بالاستعانة بهذا الأخير لشرح مفاهيم إسلامية، مثل الولاية والشورى والبيعة، بواسطة مفاهيم السيادة والديمقراطية والعقد الاجتماعي، ونحو ذلك كما ظهر.

٦– ريتشارد هيجوت، نظرية التنمية السياسية، مرجع سابق، ص١٧٩.

من هنا فإن هذه الورقة دعوة لإعادة النظر في مجال الأصول الحقيقية، التي ينبغي أن تبنى عليها العلاقات في مجال الاجتماع السياسي الإسلامي على أساس الدين، باعتبار أن القرآن الكريم يتحدث عن السياسة كواحدة من الدلالات التي تشكلٍ في مجموعها مقومات وتبديات التصور الإسلامي في الحياة، باعتبارها مظهراً من مظاهر الالتزام ووسيلة من الوسائل التي تكون منهج الدعوة الإسلامية ككل. ففي الإسلام لا تمارس السياسة كسياسة لا على مستوى الإمام القائم بالأمر السلطاني، ولا على مستوى أفراد الأمة الذين يلتزمون تكاليف الله تعالى، فهم جميعاً يمارسون السياسة من أجل الدين والدعوة وباسمه. فمن الدين تستمد السياسة المشروعية، وفيه تلتمس الحكم والتوجيه، فالدين دائماً وباستمرار هو الذي يؤسس السياسة ويحكمها، أما السياسة فتكون تجسيداً لأوامر وتوجيهات الدين وخادمة له، وهي لا تمارس بمعزل عنه كسياسة، ولا حتى باستقلال نسبي، بل هي متغير تابع لحركة الدعوة ومقصد الأمة في سيرها إلى الله. وهو التصور الذي يفسر الاطراد والتطابق بين الدين والسياسة في زمان النبي (صلى الله عليه وسلم)، كما يفسر خلوَّ المفهوم الإسلامي للسياسة من مفهوم المجال السياسي بالمعنى الليبرالي، ذلك أن الخلاف داخل الاجتماع الإسلامي –بين مؤمنين حقيقيين– مهما بلغ لا ينبغي أن يتفاقم، وهناك الكتاب الذي أنزله الله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وعلى هذا فإن الاجتماع الإسلامي في الوحي القرآني، يقام بدون مجال سياسي تمارس فيه السياسة كسياسة باسم الشعب أو العقل أو الطبيعة، وإنما تقام على هدى التوحيد والإيمان والتقرب إلى الله.

إن السياسة في الإسلام –على هذا– ليست إلا المظهر السياسي للدعوة والأمة الإسلامية، بمعنى الدعوة إلى التوحيد والهجوم على الإشراك والفساد، والدعوة إلى إقامة الدين والسلطان السياسي التوحيدي. وإذا كان ذلك كذلك، فإن مسألة الفقه السياسي الإسلامي مسألة تحل في سياق الثقافة الإسلامية ذاتها، لا في محاولة استيراد الحلول من التصورات السياسية الحديثة ونحو ذلك. ومهما يقال عن الحلول الخارجية وجدواها[٧]، فإن الحل الحاسم يظل وفي المقام الأول داخلياً، أي في نطاق الفكر السياسي الإسلامي نفسه، تماماً كما كان الحل داخلياً مع أبي حامد الغزالي، وهو يقدِّم تصوره للإصلاح الاجتماعي في كتابه «إحياء علوم

٧ – راجع لتفصيل أكثر، علي أومليل، مرجع سابق ص١٥

الدين»، في الوقت الذي كانت فيه أوروبا المسيحية تغزو العالم الإسلامي، وكما هي امريكا اليوم تغزو بلاد المسلمين.

وإذا كان تصوّر الغزالي قد عجز عن فعل الإحياء لعلوم الدين، فإن ذلك راجع لعوامل تتعلق بالتصور ذاته، ولكن يبقى العامل الحاسم في الإصلاح والتجديد عاملاً داخلياً أكثر منه خارجياً. والمطلوب بإلحاح إنجاز تصور شامل وعميق لتجديد علوم الدين، مع اعتبار العامل الخارجي وعدم إهماله، وهو التصور الذي يشمل وبالضرورة التجديد في مجالات التربية والأخلاق والعلوم والولاية والاقتصاد ونحو ذلك، إذ ليس التجديد على مستوى التصورات السياسية والتنظيمية – كما نحاول فعله هنا– بكاف وحده للدخول في مرحلة جديدة من مراحل الحضارة الإسلامية، فالمطلوب إذن وباختصار إعادة النظر في منهجيه تلقي المعرفة والأخلاق من الوحي القرآني، والإجابة عن السؤال التالي: كيف يستطيع المسلمون التعامل مع الوحي القرآني والإفادة منه؟.

وعلى هذا فإن إصلاح بنية الاجتماع الإسلامي الذي تتنادى له الحركات الإسلامية، في العالم الإسلامي، يبقى مسألة ضرورية وعاجلة، ولا يكون ذلك إلا من خلال استنباط فلسفة للاجتماع الإنساني من الوحي القرآني والسنة، تتجاوز في آن ركام التجارب السياسية الاستبدادية في التاريخ الإسلامي قبل الاستعمار من ناحية، كما تتجاوز التصورات «العلمانية» للسياسة، أعني مفهوم وبنية الدولة القومية «الحديثة» من الناحية الأخرى، الأمر الذي نرجو له أن يعيد الأمور إلى نصابها، باعتبار أن الوحي القرآني عندما يعرض لمسألة الاجتماع الإنساني، لا يعرض لها من خلال مفاهيم الدين، الدولة، المجتمع، والرابط القومي المبني على «المصلحة»، ولا يرى في ذلك تصوره لأصول الاجتماع الإنساني، ولكنه يوظف مفاهيم غير تلك التي توظف في الفكر «الليبرالي» المعاصر، عندما يقرر الاجتماع من خلال مبدأ الالتزام بالدين، الذي هو الرابط بين الأفراد المؤمنين على هيئة جماعة «الأمة»، التي يرعى شؤونها إمام مختار، والتي تنتهج نهج الرسالة الإلهية على المستوى التاريخي، وهكذا فإذا ما انتظمت هذه المفاهيم في نظرية معرفية جامعة –وكأنها شجرة نسب– فإنها بلا شك تؤلف نظرية تتجاوز نظريات الاجتماع الغربية. والكاتب إذ يلزم المفاهيم التي يستخدمها الوحي القرآني يجاهد ما استطاع ليجد مخرجاً أميناً يسلم من التناقض والاضطراب، وهو ما سعينا إليه من خلال هذه الصفحات.

وإذا كان ذلك كذلك، فان إعادة بناء العالم الإسلامي وإعماره بواسطة الحركات الإسلامية، أمر مرتبط ارتباطاً وثيقاً بإعادة النظر في الفلسفة السياسية للحكم والولاية في العالم الإسلامي قبلاً، والفضاء الأخلاقي والقيمي والمعرفي الذي أوجده، أعني الفضاء الأخلاقي والقيمي الاستعماري. هذا القول يعني إعادة النظر وبشكل جذري في الموقف من منظورات ودراسات الفقه السياسي في العالم الإسلامي، فلا نعتبر أن قضية النهضة في العالم الإسلامي، هو مجرد تغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية ونحو ذلك فحسب، بل هي نهضة حضارية شاملة، ومن هنا ضرورة ربطها بمفهوم المجتمع الأممي كفاعل مهم، لا بمفهوم القومية والدولة الوطنية، لما يتطلبه مفهوم المجتمع الأممي من وضوح المقصد والرؤية، وتحريك طاقة الحركة والمجاهدة في السير نحوه. ومن هنا فلا النزعة القومية ولا الولاء القبلي ولا المصلحة المادية ولا الحداثة السياسية، يمكن أن تكون إطاراً معرفياً ودافعاً أيديولوجياً للشعوب المسلمة. بيد أن مفهوم الاجتماع الأممي هو الذي يعطي الدافعية ويعطي معنى التاريخ، أما القومية فهي مروق عن مشروع الاجتماع الحق وعن التوحيد والإيمان والإسلام، سوى أن حالة التداول بين الوعي القومي في مقابل الوعي الأممي، يظل سنة في سير التاريخ. فبصدق التدين يزداد الوعي التوحيدي الأممي، وبضعفه ينتشر الوعي القومي الفاسد. فالوعي الأممي يمثل معنى التاريخ ومغزاه، في حين أن الوعي القومي يمثل انحطاط الجاهلية وانغلاقاً نحو الذات وخروجاً على معنى التاريخ ومساره الحقيقي(٨).

وعلى هذا فمفهوم الاجتماع الأممي و« الدولة القومية» مفهومان مختلفان، فالأول يعني مجتمعاً كونياً مفتوحاً ومتجدداً وخالداً، أما الثاني فيعني مجتمعاً مغلقاً محدوداً ومتناهياً. فالاجتماع الأممي، بما هو اجتماع رسالي. لا يتصرف إزاء الشعوب وفقاً لمعايير العرق أو اللغة أو اللون أو المصلحة المشتركة...إلخ، وإنما تسوّغ رسالته قيم متعالية لا تميز عرقياً وإثنياً بين الشعوب والأمم. ولما كان الاجتماع الأممي هو ما يجب أن يكون دائماً مقصد الأمة باعتبارها تسعى لتجسيد رسالة إلهية لا متناهية الدلالة، فإنها من ثم في حالة تحقق وصيرورة مستمرة ودائمة، وهي بهذا المعنى محققة لخلافة الله في الارض، وبما هي تجسد لقيم متعالية

٨ – راجع لتفصيل أكثر، د.محمد عبد اللاوي، فلسفة التاريخ من خلال كتابات الإمام الصدر ونقد نهاية التاريخ http://www.iraqcenter.net/vb/9556-page3.html

فإنها بذلك توجد خارج الاجتماع، ومن هنا قدرتها المفاهيمية والقيمية لتحريك الاجتماع وإصلاح أوضاع العالم.

كما أن الانتماء إلى الاجتماع الأممي، كفاعل يجب طرحه في السياسة، يعتبر محركاً أساسياً للمجتمعات الإسلامية في سعيها لتخليص نفسها من التدخل الخارجي والتحكم الأجنبي، وفي تأكيد احترامها لنفسها في نظر الاجتماع العالمي. ذلك أن التحكم الأجنبي يخلق الشعور بالضعف والمهانة لدى من يعانون من هذا الحكم، ويزيد من هذا الشعور بالمهانة أن الدول الأجنبية المتحكمة لا تتجاوب بالمرة مع المشاعر الدينية والثقافية للمجتمعات التي تخضع لذلك التحكم، وإنما تقرر سياستها بما يحفظ لها مصالحها الذاتية قبل أي شيء آخر. وترتيباً على هذه الحقيقة، فإن الاجتماع الأممي بتأكيده على تلك المعاني، فإنه يزيل حاجزاً نفسياً كبيراً من طريق التعامل بين المجتمعات الإنسانية المختلفة.

هذا الدور الحضاري للأمة الإسلامية يتطلب تجديد «ولاية» الأمة الإسلامية السياسية كفاعل في السياسة على الدوام، باعتبارها حالة حركة وهجرة لا نهاية لها، نظراً للهدف المطلق الذي يتجه إليه تاريخ الأمة، لأنها لا تزول كما تزول الحضارات الأخرى، بل قد تعترضها جهالة وانحراف مؤقت مهما طال أجله، لكون الأمة ترتبط بالرسالة المتعالية والخالدة، لكون الوحي القرآني بخطاب القضايا الكبرى والكلية والعامة لكل الناس في الأرض. وعلى هذا فإن الصراع مع الغرب، يختلف عن صراع هذا الأخير مع الحضارات الاخرى، باعتبار أن الامة الإسلامية تتمتع بثقافة لها بعد غيبي ومطلق وكلي وخالد يمنعها من الفناء النهائي، وعلى هذا فإن المسلمين ما أن يوظفوا طاقاتهم وفق مفهوم الأمة، فإنهم بالضرورة يعودون إلى موقع الريادة والقيادة العالمية، بحكم الرسالة الإلهية التي توجه حضارتهم؛ حضارة التوحيد، ومن ثم يكونون في حالة الشهادة والتأثير على مستوى الاجتماع الإنساني العالمي. والحق إنه لا يمكن تجديد نهضة الأمة الإسلامية إلا من داخلها، ومن خلال الاندماج في نصها المنزل، فتاريخ الأمة الإسلامية، لا يمكن صنعه وتجديده من خارج تاريخها، إذ ليس صحيحاً أن إعادة بناء الأمة الإسلامية إنما يكون على غرار التحديث الذي تم في الغرب، وهذا هو سر فشل كل محاولات التحديث في العالم الإسلامي، إن هو إلا وهم وخداع وسراب كاذب، ذلك الذي يقرر النهضة على شاكلة ما حدث في الغرب.

توحيد الأمة الإسلامية البديل المطروح

أما البديل المطروح من قبل الورقة للدولة القومية، والذي هو السبيل الحقيقي للنهضة السياسية للحركات الإسلامية في الواقع السياسي الإسلامي المعاصر، فيكمن في تجديد فقه الولاية الإسلامي من داخل سياق الثقافة الإسلامية نفسها، بحسبان أن الخطاب القرآني يقرر أن الناس بالتوحيد كانوا أمة واحدة، وهو الأساس والرابطة الاجتماعية لاجتماعهم الأرضي، ولكنهم اختلفوا بعد أن جاءتهم البينات بالحق بواسطة الرسل بغياً بينهم فتفرقوا في الأرض أمماً مختلفة، ولما ضعف فيهم الإيمان والتمسك بالدين المنزل تلقفتهم الأهواء؛ أهواء العصبيات والقوميات، وأصبحوا أقواماً بعد أن كانوا أمة واحدة. فالقرآن يقرر أن الناس كانوا أمة واحدة، يقول تعالى: «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ» ﴿البقرة: ٢١٣﴾، ويقول: «وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلاَّ أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُواْ وَلَوْلاَ كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ» ﴿يونس: ١٩﴾، ويقول: «وَلَوْ شَاء رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلاَ يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلاَّ مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لأَمْلأنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ» ﴿هود: ١١٨-١١٩﴾، ويقول: "وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاء اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ" ﴿المائدة: ٤٨﴾.

لذلك جاءتهم رسلهم تخاطبهم بمفهوم "القوم" لعلهم يعقلون أو يسمعون أو يعدلون أو يؤمنون أو يذكرون أو يتقون فيعودون إلى اجتماعهم الحق أي إلى أصل "الأمة"، يدل على ذلك أن الرسل جميعاً ومنذ نوح عليه السلام لم يبدأوا دعوتهم لقومهم بإعادة التعريف بالله، وإنما دعوا أقوامهم لعبادته تعالى، هذا يعني أن أقوام الرسل كانوا يعرفون الله، ولكنهم كانوا يجهلون معنى الدين، وطبيعة البنية الاجتماعية لاجتماعهم أي مفهوم الأمة، مما لم يحوج الرسل إلى إعادة التعريف بالله تعالى، وأن الرسل كانوا يدعون من يرسلون إليهم بلفظ القوم "يا

قوم"، تلطفاً بهم واعترافاً منهم بتلك الروابط في الاجتماع البشري، ولكن لأجل إعادة استيعابها في مفهوم الأمة وفق منهج الرسالة والمنزلة. أما نتيجة الرفض من قبل الأقوام المختلفة لدعوة الرسل دعوة الدين ورابطة الأمة، فقد كان مصيرها في الغالب قطع دابرهم واجتثاثهم من فوق الأرض ما لهم من قرار، مع أن الرسل كانوا يحتجون على قومهم بتجارب الأمم السابقة، مما يعني أن هناك سنناً تاريخية في الاجتماع البشري باقية تنتظم الاجتماع، وهي السنن التي تجعل المكنة في الأرض والسلطان لمثال الصلاح على حساب مثال الفساد، وتقرر أن اختلاف الناس وانحرافهم إلى أشكال أخرى كالقومية والقبلية والشعوبية، هو ابتلاء واختبار من الله لهم، فإما أن يدافعوا فيعودوا إلى كيانهم الحق أي بنية الأمة، أو يفتتنوا فتحرقهم نزعات القومية والعصبية والعنصرية العرقية، يقول تعالى: "يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ * وَإِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُون * فَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ زُبُرًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ" ﴿المؤمنون: ٥٢-٥٣﴾ ويقول: "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون * وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ" ﴿الأنبياء: ٩٢-٩﴾ ويقول: "وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَهُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن يُدْخِلُ مَن يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" ﴿الشورى: ٨- ٩﴾.

إن ما يمكن ملاحظته من استخدام القول القرآني لمفهوم "الأمة"، على هذا النحو الواسع في الآيات آنفة الذكر، ما يدل على أنه استخدم لمفهوم أساسي في الرسالة المنزلة، يعبر عن تصور القرآن لماهية علاقات الاجتماع الإسلامي عنده. فالآيات تقرر أن المؤمنين بصفة خاصة مأمورون بالقيام بأمر اتباع الدين ونشر الدعوة، كما هم مخاطبون بتكاليف الله والرسالة المنزلة، لا سيما وأن مبدأ تجدد الرسالات المنزلة من تلقاء نفسها، بابتعاث الرسول بعد الآخر ليجدد أمر الدين قد انتهى بعد بعث الرسول (صلى الله عليه وسلم) كما معلوم، ولم يبقَ إلا الكتاب المحفوظ واجتماع الأمة في الأرض، وبهما – أي الكتاب واجتماع المؤمنين- يتصل ويتأسس الاجتماع على هدي الكتاب، وتتوالى حوله الجموع لتكون خلفاً لأمة الرسل السابقين، الذين حملوا أمانة الاستخلاف الحقة وأدوها على أحسن وجه. فالخطاب في الآيات يتوجه إلى أمة الرسل وإلى اجتماعهم الذي شيدوه، وكأنهم على صعيد واحد، والحق أن الأمر كذلك، فجميع الفوارق الزمانية والمكانية

بينهم لا اعتبار لها أمام وحدة الرسالة المنزلة ووحدة الأمة والمقصد والوجهة التي يتتمون إليها. فالآيات تأمر الرسل بأكل الطيبات من الرزق من جهة، ومن جهة أخرى فإنها تطلب منهم أن يعمروا الأرض بالعمل الصالح الذي فيه يكون للناس مقصد وهدف وغاية متصلة بالله تعالى. وتقرر أنه رغم آماد الزمان وأبعاد المكان فإن ذلك يتلاشى لتظهر الحقيقة جلية بوحدة الرسالة المنزلة ووحدانية الخالق ووحدة الاتجاه والمقصد ووحدة الولاية لله الذي يتجهون إليه أجمعين، فإن أمتهم ومقصدهم واحد وإن الله ربهم واحد فليتقوه، وتقرر أن الناس بعد الرسل قد يتنازعون أمور الرسالات فيصيرون فرقاً وأحزاباً وقوميات وقبائل.

بمعنى آخر أن الآية تقرر في أمر الاجتماع البشري، بما مفاده أن الرسل قد مضوا إلى الله تعالى أمة واحدة، ذات كلمة واحدة، وكيان واحد، وجهة واحدة، وولاية واحدة، فإذا الناس بعدهم أحزاب متنازعة وفرق متحاربة، لا يجمعهم منهاج ولا تتولاهم رسالة ولا شريعة، وهو الوضع الذي إذا ما أريد له أن يتغير فتعود وحدة الإنسانية وكلمتها فإن ذلك رهين بالتزام رسالة إلهية آتية من خارج الاجتماع البشري. تجسد نفسها من خلال أمة الرسل وملَّتهم كأصل ورابط في الاجتماع البشري، أما وأن الناس المستخلفين قد تقطعوا الأمر بينهم زبراً كل فرح بما عنده من نظريات وفلسفات في الاجتماع، فإن الأمر لا محالة صائر إلى الانحراف بصوره المختلفة كما ورد في الخطاب القرآني.

وهكذا يظهر أن الخطاب القرآني يقرر أن اختلاف الناس إلى عرقيات وقبائل مختلفة، هو آية من آيات الله العظمى في الكون، يجب أن توظف لصالح الدعوة إلى الدين، لا في تفريق الجنس البشري، يقول تعالى: "وَمِنْ آيَاتِه خَلْقُ السَّمَاوَات وَالْأَرْض وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانكُمْ إِنَّ في ذَلِكَ لَآيَات لِّلْعَالِمِينَ" ﴿الروم: ٢٢﴾، وبذلك يكون الرسل الكرام هم أول من جاء بفكرة الأمة، كإطار وبنية للاجتماع البشري، وأول من جاء بفكرة الاحتكام والعمل بموجب هدي رسالة منزلة من الله تعالى العليم الخبير، بدلاً من الاستناد إلى الأعراف القبلية والقوانين الوضعية، والنظريات الفلسفية، كأسس تكون نتيجتها الفساد في الأرض.

وعلى ما تقدَّم فإن مفهوم "الأمة" ككيان سياسي مفهوم شامل يعرضه التصوّر القرآني كرابط لوقائع وعلاقات الاجتماع الإنساني، كفاعل في السياسة العالمية، لأنه أساس سام يميز بين الناس وفقاً لمعتقداتهم وآرائهم التي يعتقدونها، لا وفق لغاتهم أو ألوانهم أو أجناسهم أو أوضاعهم الاقتصادية، وهي فوق ذلك

التزام بالرسالة الإلهية ومسؤولية حملها وتبليغها، يقول تعالى: "إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ * وَتَقَطَّعُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ كُلٌّ إِلَيْنَا رَاجِعُونَ" ﴿الأنبياء:٩٢-٩٣﴾، هذا فضلاً عن أنها رابطة عقائدية واجتماعية وسياسية ومعرفية، تستوعب الأسرة والعشيرة والقبيلة والشعب والقومية كأطر اجتماعية طبيعية، كما تستوعب الحس والعقل كأدوات في المعرفة. "الأمة" وإن كانت تجاوز مفاهيم القبيلة والقوم والشعب وتسمو عليها، إلا أنها مع ذلك لا تلغيها، إذ ليس من شروط قيام "الأمة" انتفاء القبيلة والقومية والشعوبية وإلغاؤها، وإنما إعادة توظيفها لصالح روابط الدين والعقيدة والعمل لصالح "الأمة"، متخذة من الرسالة المنزلة هادياً ومرشداً وارتضاء قيادة وإمامة عامة، يقاد لها الناس بالبيعة والعهد كما يأتي. بتعبير آخر، نقول: إن بنية "الأمة" التنظيمية والاجتماعية تتكون من مجموعة من الأفراد المؤمنين بالله، باعتبارهم أفراداً ملتزمين بالقيام بأمر الدين والتمكين له في الأرض، ولا يضار أن يحتفظ هؤلاء بعلاقات الدم، طالما أن روابط الأخوة في الدين هي التي تحكم اجتماعهم الاستخلاف[٩].

أما إذا حدث عكس ذلك فكانت الروابط العرقية القبلية والوطنية القومية والاقتصادية المصلحية، هي الرابطة العليا التي ينهض عليها الاجتماع الإنساني، فذلك تصور جاهلي للاجتماع الانساني يجد التنديد والوعيد في الخطاب القرآني، يقول تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَتَّخِذُواْ آبَاءكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاء إَنِ اسْتَحَبُّواْ الْكُفْرَ عَلَى الإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ * قُلْ إِن كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ اقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِنُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُواْ حَتَّى يَأْتِيَ اللّهُ بِأَمْرِهِ وَاللّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ» ﴿التوبة: ٢٣-٢٤﴾. وإذا عدنا بعد هذا العرض والتأسيس، إلى تعريف جامع لمفهوم «الأمة»، فإن «الأمة» تكون هي: «عبارة عن اجتماع من المؤمنين يتبع الرسالة المنزلة، وقد اختار قيادة تقوده إلى مقصده الجماعي، المتمثل في إرضاء الله تعالى»، وهذا التعريف يتضمن الآتي:

أولاً: الالتزام بالقيام بمسؤوليات الدين وتبليغه وتحقيق المثل العليا له في واقع

٩ – لقد احتفظت وثيقة المدينة –كما هو معروف– بروابط القبيلة وكانت توظفها لصالح الكيان الجديد أي كيان الأمة.

الاجتماع الإسلامي، يقول تعالى: "كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّة أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ" ﴿آل عمران: ١١٠﴾.

ثانياً: وجود دين وشريعة ومنهاج هو الدين الإسلامي المنزل، على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) يقول تعالى: "لِكُلِّ أُمَّة جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ" ﴿الحج:٦٧﴾، يعني وجود منسك ودين هو الدين المنزل من الله تعالى.

ثالثاً: مقصد ووجهة وغاية مشتركة هي إرضاء الله تعالى بالعمل بأوامره فيما يخص الاجتماع، يقول تعالى: "لِكُلِّ أُمَّة جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ إِنَّكَ لَعَلَى هُدًى مُّسْتَقِيم" ﴿الحج: ٦٧﴾، يعني لا ينازعك في الدين المنزل عليك من الله، ويقول تعالى: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ" ﴿آل عمران: ١٠٤﴾.

رابعاً: ارتضاء إمام للأمة مع العهد له بالبيعة والطاعة والمناصحة والشورى، هذا الإمام هو النبي (صلى الله عليه وسلم) والأئمة المختارون من قبل الأمة من بعده، يقول تعالى: "يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاس بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُوْلَئِكَ يَقْرَؤُونَ كِتَابَهُمْ وَلاَ يُظْلَمُونَ فَتِيلاً" ﴿الإسراء: ٧١﴾ أي بقائدهم.

هذا المفهوم للامة، وعلى صعيد الواقع الإسلامي المعاصر، يطرح بقوة الدعوة إلى تجاوز الدولة القومية الحديثة المهيمنة على أوضاع العالم الإسلامي، باعتبارها خطراً على الرسالة الإسلامية نفسها. بيد أن إعادة بناء الامة الإسلامية يقتضي مجاهدة هائلة تجاه تجديد أمر الدين وتجديد مفهوم الولاية الإسلامية لدى الشعوب الإسلامية، وتعريفهم بالإسلام الحق، كما يقتضي مجاهدة أخرى ضد العوامل الخارجية، ممثلة في الحضارة الغربية بحسبانها هي التي زرعت الولاية القومية في العالم الإسلامي، باعتبارها ضمانة إستراتيجية تجهض فكرة وحدة الأمة الإسلامية، وبالتالي تجهض كونها بديلاً حضارياً للمشروع الغربي في الفعل السياسي والاجتماعي العالمي. وعلى هذا فإن المجاهدة والتجديد هما السبيل لجعل الامة الإسلامية تعود إلى مسرح التاريخ، وتتجاوز ما يسمى بالأمر الواقع والواقعية المحافظة، والإسراع نحو التقرب إلى المثل الأعلى.

وخلاصة القول في هذا الشأن، هو أن المفهوم "الليبرالي"، كمفهوم فلسفي وكبنية تنظيمية للحياة الاجتماعية، كل لا يتجزأ، فالعقد الاجتماعي الذي

يجسدهما واحد في التحليل النهائي. ولا يكون الحل الإسلامي إلا بتجديد فكر تنظيمي من داخل الثقافة يتجاوز الأطر الإدارية الغربية، من خلال عهد ديني يجسد فكرة "الالتزام" والتوالي الطوعي من قبل المؤمنين بالله تعالى، للقيام بالواجبات والتكاليف الإلهية في الحياة الاستخلافية، وهو عهد لا يتنازل فيه أحد لأحد تجاه التكاليف الدينية، عهد ديني تتوزع بواسطته المسؤوليات والتكاليف على العدد الأكبر من الأفراد في الأمة كل بحسب استطاعته، وعلى مؤسسات تجسد تكاليف دينية منصوصة، وذات طبيعة شعبية لها تسييرها الذاتي واستقلاليتها الواسعة وعلاقاتها غير الرسمية، مؤسسات تتعدد وتتجدد بتجدد دلالة التكاليف الدينية المستطاعة في حدود الزمان والمكان، لتكون في تكاملها صورة الولاية الإسلامية –النظام السياسي الإسلامي– والتي تعبِّر عندئذٍ عن المفاهيم الإسلامية وابتلاءات الواقع الظرفي.



الحركات الإسلامية: رهانات الواقع واستجاباتها

التيار السياسي الإسلامي في تركيا

د.طارق محمد نور

التيار السياسي الإسلامي في تركيا

د.طارق محمد نور

المقدمة:

عند الحديث عن الحركات الإسلامية التركية لا بد من الإشارة إلى أن التيارات الإسلامية التركية كلها لا تتعاطى مع السياسة لاعتبارات مختلفة مما دفعنا هنا للإشارة فقط للتيار السياسي منها. شهد العالم بعد فترة الحرب العالمية الثانية نوعاً من الانفراج السياسي، وكان العالم إذ ذاك يقوم على التنافس بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي جاعلاً من طلائع غزوه نشر الديمقراطية، والنظام الاشتراكي الماركسي جاعلاً من طلائع غزوه نشر الشيوعية والاشتراكية، ولم يسلم العالم الإسلامي من أن يكون ميداناً من أهم ميادين هذا الصراع. وتركيا بموقعها المتميز في الربط بين الشرق والغرب، وقربها الجغرافي من مركز هذا الصراع الذي سمي بالحرب الباردة جعلها الأكثر تأثراً لا سيما أن القوى المتصارعة تعلم يقيناً أن هذا البلد فيه خطر أشد فتكاً عليها من حربهما الباردة[1].

فكان الصراع في تركيا ليس بين الرأسمالية والشيوعية، كما هو في ظاهر الأمر، ولكن كان صراعاً لهاتين القوتين باتفاق للقضاء على الإسلام، وإن استخدم ظاهراً اسم الإسلام كأداة للوقوف أمام المد الشيوعي القادم من روسيا والمعسكر الشرقي. فالأمر لا يعدو أن يكون الإسلام في تركيا قد استفاد من مناخ الانفتاح الذي وفره ذلك الجو كي يخرج من القيد الذي أحكم عليه إبان فرض الدولة اللادينية التركية، فالإسلام خطر على كلا النظامين، بل إن الهدف الأساس للحرب الكونية الأولى كان لإقصاء الإسلام والهيمنة على شعوبه واستغلال ثرواتها، فلا يمكن لذلك الأمر أن يمحى من الذاكرة الأوروبية اشتراكية كانت

---

١ – هذا الخطر صرح به حتى قادة اللادينية السياسية على لسان خليفة أتاتورك عصمت إنونو في أواخر عام ١٩٥٩، انظر: مصطفى محمد، الحركة الإسلامية الحديثة في تركيا، بون ١٩٨٤، ص ١٧.

أم رأسمالية. وبذلك فقد شهدت الأمة الإسلامية في النصف الثاني من القرن العشرين نهضة روحية فكرية كان لتركيا الحالية نصيب وافر منها.

ومن نافلة القول التذكير بأن تركيا قبل أن تخرج للوجود باسمها ورسمها الجغرافي الجديد شكلت قلباً مهماً للإسلام في آسيا وأوروبا منذ القرن الثالث عشر الميلادي. بل ويمتد إلى ما قبل ذلك التاريخ إن أضفنا إسهامات الأتراك السلاجقة الذين أسسوا حكمهم في منطقة الأناضول واتخذوا من قونية عاصمة لهم في تركيا الحالية التي شهدت مجداً سياسياً وحضارياً منذ القرن الحادي عشر الميلادي.

فإن أردنا الإشارة إلى العنصر فالأتراك أصحاب هذا الميراث الطويل في الإسلام والمرتبط بعقيدة ودولة وحضارة لمدارسهم ومدنهم يعود الفضل في انتشار تيارات التصوف والمذاهب الإسلامية التي تخاطب حتى غير المسلمين، كل ذلك والإسلام لم يغب عن سدة الحكم، فأصبح ذلك ما يميز ذلك الميراث العظيم بحضور الدولة ومقام السلطنة والخلافة(٢) بحيث لا يستطيع المسلم أن يتصور الإسلام بلا دوله وخليفة، وإن غابت في انتخاب هؤلاء الخلفاء الشورى. لكن هذا الاتهام لا ينطبق عليهم فقط، فبعد الدولة الراشدة لم يتسنَّ للمسلمين جوٍ معافى يمكن من بسط الشورى في اختيار الحاكم فصارت الخلافة ملكاً عضوضاً وجدت فيه الأمم التي تعلي من شأن الزعامة وكبير العشيرة كالأتراك إضفاء شرعية على تملّك الأسر الحاكمة.

أما الأمر الأهم فهو التأكيد على حاكمية الإسلام في الدولة تشريعاً وقضاءً ومنهجاً للعلم والعمل. فطيلة هذه القرون الطويلة منذ أن دخل الأتراك الإسلام لم يعيشوا في غير دولة إسلامية، الأمر الذي جعل أمرها مركوزاً في عقيدتهم وفكرهم. ومن أجل ذلك كان لا بد لأعدائهم من اتخاذ خطوة أكثر قوة وصرامة من داخل الدولة لزعزعة هذه العقيدة واستبعادها واجتثاثها من أصل الحياة في تركيا الحديثة(٣)، ليصبح الأمر سجالاً من بعد ذلك بعد أن وضعت الأطر اللادينية للدولة وجاءت سنوات الانفتاح وأريد أن يكون هنالك بعض من الديمقراطية التي تعطي الشعب حق التنافس على السلطة دون المساس بعقيدة الدولة اللادينية،

٢- مصطفى حلمي، نظام الخلافة في الفكر الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت ٢٠٠٤، ص ٤٣٨- ٤٣٩.
٣- المصدر نفسه، ص٤٣٩.

بعد أن حسب أن التغيرات الاجتماعية التي ولدتها المناهج اللادينية في المدارس والتشريع والنيابة العامة ومؤسسات الدولة المختلفة قد آتت أكلها. فأصبح الأمر سجالاً بين المؤسسات الحزبية القائمة على أساس الدستور العلماني الذي تحميه سطوة الجيش والمجموعات المتنفذة في النيابة العامة والجيش والتعليم والقضاء، وبين المواطن صاحب التاريخ الطويل في الإسلام دولة وعقيدة، وقد عمل هذا المواطن جاهداً طيلة سنوات فرض اللادينية في مظاهر الحياة العامة على المحافظة عليها بكل ما أوتي من قوة وفكر وحيلة ودهاء وفطنة، فظل معين العقيدة والدين متقداً تحت ستار لا تصل إليه رماح الدولة اللادينية. فإن كان هذا المواطن في مظهره حليق اللحية والشارب يرتدي البنطال والقميص ويدرس في المؤسسات العلمانية فقد ظلت أشواق قلبه تتجه نحو الله عقيدة وفكراً وسلوكاً خاصاً في أسرته الصغيرة أو جماعته الخفية.

في هذا الجو الذي يقل فيه الطامعون ويتواثق فيه أولو العزم كيف استطاعت الحركات الإسلامية الاعتصام بحبل الله المتين في تركيا، وكيف تسنى لها أن تشق طريقها وتتطلع إلى قيادة الشعب في المنابر العامة وصولاً إلى قيادة الحياة السياسية من أعلى منابرها؛ تلك المنابر التي ظلت حصناً منيعاً لقادة اللادينية السياسية؟

الإرث التاريخي للإسلام في تركيا:

لعل أبرز ما يميز تجربة الحركات الإسلامية في تركيا رغم كل شيء هو كثافة الموروث التاريخي والقدم الراسخة في إقامة مؤسسات الدولة والحكم، الذي وجدته لدى دولة دامت فترة حكمها قروناً عديدة، وحكمت كل الرقعة الإسلامية في قارات آسيا وأوروبا وأفريقيا، وما صحب ذلك من انتقال الخلافة الإسلامية إليها من العباسيين وانتشار المدارس الإسلامية والعقيدة على أساس المذهب السني الذي ظل مذهباً للسلطان. كما تميزت بقربها الجغرافي، ووجودها في أنحاء كبيرة من أوروبا، كما وقفت بجيوشها على أبواب فيينا في وسط القارة، مما جعل موضوع الهوية الإسلامية حاضراً في أذهان الأتراك أكثر من أي شعب آخر من شعوب الأمة الإسلامية.

في هذه الرقعة الجغرافية الواسعة عاشت الشعوب الإسلامية بمختلف مذاهبها وأمزجتها الفكرية تحت كنف الخلافة، فتعددت المشارب من التصوف إلى التيارات السنية الأخرى التي كانت تشكل في مجملها قوة للنسيج الإسلامي الواسع. هذا الإرث التاريخي جعل قيام وسرعة انتشار الحركات الإسلامية أكثر

قابلية فيها من أي مكان آخر. فعودة الدين إلى الحياة العامة لم تكن مشكلاً فلسفياً لدى الأتراك، بل ساعد الموروث التاريخي وبقاء آثاره على الأرض مساجد مدارس وقصوراً ومتاحف تقف شاهداً على عظمة حضارة غابت بعد هزيمة ونصر، تم استخدام معاول السلطان في القضاء عليها. فكانت هذه المعاول لا تهدم إلا ما كان من الشأن العام وفي مراكز قرارها، لتبقى الجذوة متقدة في النفوس تبحث عن ميدان لها في التعبير، وإن كان بمخالفة الحزب الحاكم الذي أخذ على عاتقه تغييب الإسلام من مظاهر الحياة العامة.

تيارات التغرب في الدولة العثمانية:

لا بد أيضاً من الإشارة هنا إلى أن تيار اللادينية الذي استطاع السيطرة على الأوضاع في تركيا وإعلان سيطرته التامة بقوة الجيش والقانون لم يكن وليد لحظة، بل كان نتيجة للصراع الطويل داخل الدولة العثمانية بين تيارات التغريب والتيارات الإسلامية يمكن الرجوع به إلى أواخر القرن السابع عشر حينما بدأ بالأخذ بالأنماط الغربية في الفنون والتي تقف بعض التحف المعمارية شاهدةً عليها، ثم تطور ذلك في التأثير في الحركات الفكرية داخل الدولة العثمانية التي وجدت في التطور والتفوق الغربي محاولة للخروج من التوقف الذي أصاب عجلة الإبداع في الدولة العثمانية ففضلت أن تنشئ أنظمة شبيهة بالنظم الغربية قلباً وقالباً.

وبعد أن حلت بالدولة العثمانية مشاكل سياسية داخلية كادت تعصف بها وجدت القوى الأجنبية في حينذاك مواطيء أقدام للتدخل وفرض بعض الشروط التي أدت إلى اختلال نظام الدولة والتقدم الكبير للتيارات اللادينية للوصول إلى التأثير في القرار السياسي(٤).

ومع التقدم الكبير للغرب وخططه الرامية للقضاء على الدولة الإسلامية وصلت التطورات بالدولة العثمانية إلى أن تجبر أقوى السلاطين المدافعين عن إسلامية السلطنة؛ السلطان عبد الحميد الثاني، على التخلي عن الحكم لتتمكن جمعية الاتحاد والترقي، ذات المشرب الغربي من مقاليد السلطة في تركيا وتدخل

٤- انظر صورة المرسوم السلطاني الذي أصدره السلطان العثماني عبد المجيد الأول (١٨٢٣-١٨٦١) في قاعة الورد عام ١٨٣٩:
Yavuz Abadan «Tanzimat Fermanının Tahlili» Tanzimat I،Milli Eğitim Basımevi، İstanbul ١٩٩، بعد ص ٥٨.

الدولة العثمانية الحرب بجانب الألمان وتكون في الصف المهزوم.

جعلت هذه الهزيمة في الحرب العالمية الأولى الدولة العثمانية عرضة للتقسيم الذي فرضته اتفاقات الصلح بين الدول المنتصرة، إلا أن ذلك قاد للنصر حينما أحس المسلمون الأتراك بالمصير الذي يتهدد وجودهم الجغرافي فجمعوا قواهم وهبّوا لصد الجيوش المنتصرة الراغبة في النيل من دولة الخلافة، فتوحدوا تحت جبهة المقاومة القومية للوقوف أمام الشروط الجائرة لاتفاقية ثور[٥]، وكتب الله لهم النصر وقد خذلتهم قيادات المسلمين الأخرى التي رضيت بالتحالف مع الإنجليز والفرنسيين. كان النصر العثماني التاريخي على الإنجليز في مضيق القلعة السلطانية عند «جنق قلعة» فاتحة لانتصارات على الجبهات الروسية والفرنسية واليونانية فأجبروا بذلك العدو على تعديل شروط الصلح لتخرج تركيا بحدودها الحالية إلى الوجود.

وقد كان لقيادات الأمة الإسلامية الروحية آنذاك قصب السبق في إذكاء روح الجهاد وإثارة حماس المواطنين في منابر المساجد وفي قراهم المختلفة[٦]. هذا الأمر يشير إلى أن الإسلام الذي تعبر عنه الدولة باعتبارها القائد للمسلمين كانت أصوله مركوزة في جبلة شعبها المسلم الذي لم توقفه دواعي الفساد في الدولة أو اتجاهات التغريب من إجابة داعي الجهاد بل كانت قيادات الاتحاديين التي ناهضت أفكار الوحدة الإسلامية عند السلطان عبد الحميد الثاني تقود فرق الجيش في الميدان.

هذا الإرث وهذه الجذوة الإسلامية التي لم تخبُ كانت المعين الذي تنهل منه الحركات الإسلامية وعندما قامت الجمهورية وأعلنت عن مبادئها اللادينية وجدت تلك التيارات الإسلامية. والتي كانت تعيش في كنف خلافة إسلامية مطاردة من سلطة أقصت الإسلام من مظاهر الحياة، فكان شغلها الأول الوقوف في وجه هذا التيار اللاديني والذي يرمي إلى إنهاء وجودها.

هذه الحركات والتيارات الإسلامية في تركيا لم تكن في ذلك العهد وحتى اليوم غريبة الوجه واليد واللسان، فإن ذلك التراكم التاريخي الذي تكونت من خلاله ليس عاملاً على وجودها فحسب، بل كان أيضاً العامل المؤثر والرابط

٥- A. L. Macfie Osmanlinin Son Yillari ١٩٠٨-١٩٢٣، Cevirenler: Damla Acar، Funda Soysal، Kitap Yayinevi، Istanbul ٢٠٠٣، s. ١٩٩-٢٠٠.

٦- بديع الزمان سعيد النورسي، «سيرة ذاتية»، كليات رسائل النور ج ٩، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصلحي، شركة سوزلر للنشر، ط٤، القاهرة ٢٠٠٤، ص١٢٤-١٣٧.

القوي حتى للتكتلات العرقية التركية، بل والمكون الأساسي لبطاقة كل من أراد الفخر بانتمائه للعرق التركي أو للقومية والشعوبية التركية. فالرابط الأساسي لهذه الشعوب ذات الأصل التركي التي تمتد من التركستان الروسي وتركمانستان الشرقية على أطراف الصين إلى البلقان في أوروبا هو الدين الإسلامي الذي قدّمت أكبر تضحيات من أجله، وكان استهدافها على مر التاريخ بسببه، بل كان المكوِّن الأساسي لحضاراتها عبر التاريخ.

هذا الإرث التاريخي شكّل رصيداً ومنهلاً يغذي أشواق التيارات والحركات الإسلامية في تركيا، وكان جسراً للتواصل مع قطاعات الشعب كافة التي ظل الدين الإسلامي من أعز موروثاتها والذي تحرص أن تبقيه حياً في حنايا أسرها المحافظة. بل إن لهذا الأمر أيضاً علاقة بالإرث التاريخي لدى الدولة العثمانية التي حافظت على نسق من التعليم الأهلي[٧] الذي ترعاه الأوقاف[٨] والجهات الأهلية، وأعطت مساحة واسعة لأشكال التدين الشعبي والصوفي والذي يتم عبر مدارس ومذاهب التصوّف المختلفة، و قد أثّر ذلك حتى في رجال الدولة والجيش بدلاً من وقوفهم ضده.

جمهورية تركيا الحديثة والتطوّر الديمقراطي ١٩٢٣-١٩٤٦:

كما أشرنا من قبل فإن التيارات الفكرية الغربية لا سيما اللادينية منها كانت صاحبة اليد الطولى في النظام الذي قام على أنقاض الدولة العثمانية على يد مصطفى كمال أتاتورك(١٩٢٣ – ١٩٣٨) منشيء جمهورية تركيا الحديثة، وخليفته عصمت أنونو(١٩٣٨– ١٩٥٠)، وكانت أهم مبادئ ذلك النظام اللادينية[٩] «Laic» وقد عمل ذلك النظام على فرضها بكل ما أوتي من القوة والفكر والحيلة لتصبح السمة الغالبة والمهمة في مكونات الدولة. ومن أجل ذلك كانت صيغة الحكم هي نظام الحزب الواحد؛ حزب الشعب الجمهوري Cumhuriyet،Halk Partisi وبالتالي شهدت تلك الفترة تضييق الخناق

٧- Mustafa Bilge، İlk Osmanlı Medreseleri، İstanbul ١٩٨٤، ص ص ٥-٨.

٨- Nazif Öztürk، Menşe›i ve Tarihi Gelişimi Açısından Vakıflar، Ankara ١٩٨٣، ص ٥٨-٥٩ .

٩- Nuri Köstürklü، «Cumhuriyetin Temel İlkleri Atatürk İlkleri»، Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II، Atatürk Araştırma Merkezi، Ankara ٢٠٠٢، P٢٩١- ٢٩٩.

على العديد من التيارات خاصة الإسلامية منها. و لم تسمح الدولة الناشئة بتعدد الأحزاب السياسية فيها خوفاً من عودة ما عرف عندها بالرجعية التي كانت تساند الدولة العثمانية، أو بصيغة أخرى خوفاً من ظهور أي تيارات معاصرة تعصف بالفكر اللاديني الذي تعلي الدولة من شأنه. ظل الأمر كذلك حتى قيام الحرب العالمية الثانية وما تلاها من حرب باردة وما شهده العالم من نزوع للديمقراطية التي تبشر بها أمريكا، فدفع ذلك الأمر إلى أن يسمح النظام التركي بإنشاء أحزاب جديدة بجانب حزب الدولة في الفترة ما بين ١٩٤٥ و١٩٤٨ وكان القاسم المشترك بين هذه الأحزاب هو معارضتها غير المعلنة لأيديولوجية الحزب الحاكم والدعوة إلى الديمقراطية.

ونتيجة للسماح بإنشاء الأحزاب أعلن عن قيام حزب التنمية الوطني في ١٨ يوليو ١٩٤٥ وأعقبه تأسيس الحزب الديمقراطي في ٧ يناير ١٩٤٦، والحزب الاشتراكي التركي في ١٤ مايو ١٩٤٦[١٠]. وبالطبع كان قيام هذه الأحزاب السياسية على غرار الدستور العلماني و لم يكن الشعب يثق كثيراً في مصداقية تلك الديمقراطية، وانعكس ذلك على أول انتخابات بعد السماح بالتعددية الحزبية في ٢١ يوليو ١٩٤٦ إذ كانت النتيجة كالآتي:

- حزب الشعب الجمهوري ٣٩٥ مقعداً
- الحزب الديمقراطي ٦٤ مقعداً
- المستقلون ٦ مقاعد

ومن الواضح في هذه الانتخابات أن الحزب الحاكم كان يسعى لإقامة ديمقراطية تمكنه من المحافظة على السيطرة على زمام الأمور في الداخل وتتماشى مع التطور الديمقراطي العالمي.

الفترة ما بين ١٩٤٦ وحتى ١٩٥٠م

شهدت الفترة بعد عام ١٩٤٦ قيام أحزاب أخرى كالحزب القومي وحزب التنمية القومية والتي سعت لاستقطاب الشخصيات الدينية وشيوخ الطرق الصوفية بهدف كسب التأييد من أنصار هذه الجماعات، والتقرب بأحسن الطرق لقطاعات الشعب التركي المختلفة. وقد شجع قيام انتخابات ١٩٤٦ الاحزاب

١٠ – Şerafettin Turan، Türk Devrim Tarihi، Bilgi Yayınevi، Ankara ١٩٩٩، P. ٢٢١٦-٢٢٥.

والشعب التركي على إمكان معارضة الحزب الحاكم والتداول السلمي للسلطة. وقد استطاع الحزب الديمقراطي بزعامة عدنان مندريس الذي أبرز معارضته للنهج الكمالي، أن ينجح في استقطاب طلاّب (رسائل النور) بالإضافة إلى عدد من شيوخ الطرق الصوفية وخاصة النقشبندية، وكذلك استطاع حزب الملّة الذي أسسه عثمان بولوك باشِي أن يجد له أنصاراً من بعض مشائخ الطرق الصوفية، أما بقية الأحزاب فلم تحظ بثقة الجماعات الدينية بسبب إغراق بعضها في القومية التركية، أو ارتباطها بالقيادة العسكرية الكمالية بشكل مباشر أو غير مباشر آنذاك. ونتيجة لدعم التيارات الإسلامية والقوى المحافظة كانت نتيجة انتخابات عام ١٩٥٠ فوزاً كاسحاً للحزب الديمقراطي الذي حاز على ٥٣٪ من أصوات الشعب التركي ليُقصى لأول مرة حزب أتاتورك عن الحكم والذي لم يحصل إلا على ٣٩٪ من الأصوات[١١].

ومن الواضح أن التيارات الإسلامية حتى هذا التاريخ فضلت البقاء خارج حلبة التناقس السياسي، فلم تشكل لنفسها أحزاباً خاصة بها وفضلت دعم الأحزاب السياسية التي يمكن أن تعبر عن مصالحها. وقد يعود ذلك للطبيعة اللادينية للدولة، وعدم رغبة هذه الجماعات الدخول في صراع مع الدولة اللادينية في وقت تدرك فيه عظم تلك المخاطر التي يمكن أن تصل إلى اجتثاث الإسلام من جذوره، كما هو الحال في أول أيام قيام الجمهورية التركية.

وبالنظر إلى طلاب رسائل النور بفصائلها المختلفة مثلاً، وبرغم أنها تعتبر من أقدم الجماعات الإسلامية الإصلاحية في تاريخ تركيا الحديث إلاّ أنها ترفض حتّى اليوم تأسيس حزب سياسي وتكتفي بمساندة الأحزاب السياسية القائمة وتلك التي تحقّق لها بعض مصالحها، كما هو الحال أيضاً عند الطرق الصوفية وخاصة النقشبندية الواسعة الانتشار في تركيا وهي تعتبر رقماً انتخابياً كبيراً تحرص جميع الأحزاب على إرضائه والتفاوض سرّاً أو علناً مع زعمائها، وظلت تقدم أصواتها وفق تعهدات محددة من الأطراف السياسية. ويمكن القول إنه باستثناء الطريقة القادرية في تركيا التي أسست حزباً سياسياً تحت اسم حزب تركيا الحرة بزعامة شيخ الطريقة البروفيسور حيدر باش، فإن بقية الطرق الصوفية المنتشرة في تركيا كالنقشبندية والرفاعية والمولوية والجراحية والخلوتية والزينية، بالإضافة إلى

١١- المصدر السابق، ص ٢٧٨.

الجماعات المتأثرة بالصوفية لكنها تُصنَّف جماعات إصلاحية كالسليمانية التي أسسها سليمان حلمي تونهان ١٨٨٨-١٩٥٩ واتحاد الجماعات الإسلامية التي أسسها جمال الدين كبلان، وجماعات صغرى أخرى، فهذه جميعها لا تزال تحافظ على كياناتها كجماعات دينية غير مرتبطة بحزب سياسي معيّن.

و لم تكن نظرة الجماعات الإسلامية التركية قصيرة المدى فأركان النظام اللاديني لم تلبث أن تململت من رؤية الحزب الديمقراطي يواصل دورات الحكم عبر الانتخابات فقامت عبر انقلاب عسكري في ٢٧ مايو عام ١٩٦٠م، عندما أعلن قائد الجيش التركي ألب أرسلان تركش استيلاء الجيش على السلطة واضعاً حداً لنظام التعددية الحزبية[١٢]، بل وأعدم رئيس الوزراء المعزول عدنان مندريس[١٣].

الحركة الإسلامية السياسية في تركيا ومسيرتها السياسية: ١٩٥٠-١٩٦٠م

كما ذكرنا من قبل فإن الحركات الإسلامية التي مثلتها جماعات طلاب (رسائل النور) والجماعات الصوفية المختلفة قد اكتفت بموقف المساند للأحزاب التي تتبنى سياسات تخدم الإسلام والمسلمين في تركيا في الفترة من ١٩٥٠ حتى ١٩٦٠ وهي فترة حكم الحزب الديمقراطي بزعامة عدنان مندريس، وكان لمساندة الحركة الإسلامية التركية الحزب الديمقراطي في انتخابات عام ١٩٥٠ نتائج بارزة أهمّها اتخاذ عدنان مندريس قراراً في ١٤ يونيو ١٩٥٠ بعودة الأذان إلى اللغة العربية، بالإضافة إلى إتاحة الفرصة لطلاب (رسائل النور) للدخول إلى البرلمان التركي في صفوف الحزب الديمقراطي والحصول على مناصب مختلفة في أجهزة الدولة، وعودة النشاط للتعليم الديني، وزاد عدد معاهد الأئمة والخطباء عام ١٩٥١ من ٦ معاهد فقط إلى ٧١ معهداً عام ١٩٦٩، كما زاد عدد الجمعيات التابعة للجماعات الدينية حتى بلغت ٥١٠٤ جمعية عام ١٩٦٠.

وصاحب ذلك حالة من الانفراج العام بل وبدأ حزب الشعب الجمهوري يقدم تنازلات للجماعات الدينية، و لم يعارض مشروعات قرارات عديدة في البرلمان آنذاك لإعادة الاعتبار للتعليم الديني والتكايا الصوفية، بل سعى أيضاً لفتح

١٢- Cezmi Eraslan، «Atatürk›ten Sonra Türkiye›nin İç Politikası»، Türkiye Cumhuriyeti Tarihi II، Atatürk Araştırma Merkezi Ankara ٢٠٠٢، P٥٧٦

١٣- المصدر السابق، ص ٥٨٠.

أبوابه أمام عدد من شيوخ الطرق الصوفية خاصة النقشبندية لكسب مساندة أنصارها.

كما سعت هذه الأحزاب اللادينية الليبرالية إلى استثمار قوة التيارات الدينية للوقوف أمام المدّ الشيوعي الذي بدأ يطرق أبواب تركيا آنذاك، الأمر الذي أتاح للجماعات الدينية فرصاً واسعة للنشاط تحت غطاءات رسمية في غالب الأحيان، وهو ما ساهم في تهيئة أرضية متينة لواقع الحركة الإسلامية التركية اليوم. ويمكن القول إن مولد الحركة السياسية الإسلامية التركية الحديثة بعد عام ١٩٦٥ واستمرارها حتى اليوم يدين بالوجود إلى تلك الفترة.

الفترة الأولى لظهور التيار الإسلامي السياسي: ١٩٦٥-١٩٨٠م

ارتبط ظهور التيار الإسلامي السياسي في تركيا، ونطلق عليه هنا الحركة الإسلامية التركية، بشخص المهندس نجم الدين أربكان، من مواليد منطقة البحر الأسود عام ١٩٢٦ الذي تخرج في الجامعة التقنية بإسطنبول عام ١٩٤٨م وعمل معيداً بها وكان له نشاط علمي مقدَّر، فقد نال درجة الدكتوراة من جامعة آخن بألمانيا عام ١٩٥٣م، وبلغ درجة الأستاذية في الجامعة عام ١٩٦٥م.

دخل أربكان إلى عالم السياسة عبر ترشيح نفسه نائباً مستقلاً عن دائرة مدينة قونية عاصمة السلاجقة التاريخية ليحرز نصراً كاسحاً بهر الأحزاب الحاكمة آنذاك. ومن ثم بدأ التيار الإسلامي يتبلور ليطرح صراحة شعارات إسلامية في البرامج الانتخابية لتبدأ مرحلة جديدة في التاريخ السياسي التركي، ولتشهد البداية الحقيقية للمشاركة السياسية للحركة الإسلامية التركية، حيث ظهرت لأول مرة أحزاب ترفع شعارات إسلامية عندما قرر أربكان ونخبة من الإسلاميين في ٢٦ يناير ١٩٧٠ تأسيس حزب النظام الوطني[١٤] وضم هذا الحزب مزيجاً من الطرق الصوفية وطلاب (رسائل النور) وتياراً من الإصلاحيين المتأثرين بجماعة الإخوان المسلمين.

استطاع هذا الحزب الوليد أن يجمع أعداداً كبيرة من قطاعات الشعب التركي تحت لوائه، ففي أقل من العام تمكن من فتح ٦٠ مركزاً و٢٠٠ شعبة في أنحاء تركيا. وفي مجال الشباب استطاع الحزب أن يستقطب الغالبية العظمى من طلاب

١٤- مصطفى محمد، مصدر سابق، ص ١٦٧.

١٥- المصدر السابق، ص ١٧٨.

المعاهد الدينية والاتحاد الوطني للطلبة الأتراك وهو أول اتحاد لطلاب الجامعات التركية[١٥].

البروفيسور أربكان، ذو التربية الصوفية النقشبندية الذي كان مرشحاً لزعامة إحدى الجماعات الصوفية، نجح في استقطاب أنصار العديد من الجماعات النقشبندية إلى حركته التي أطلق عليها اسم ملّي قوروش أو حركة الاتجاه الوطني أو الرؤية الوطنية، وهي التي شكلت حزب النظام الوطني عام ١٩٧٠ إلى حين حظر نشاطه ليرثه حزب السلامة الوطني في ١١ أكتوبر عام ١٩٧٢م، والذي كان فاعلاً في الحياة السياسية آنذاك، حيث شارك هذا الحزب في ثلاث حكومات ائتلافية مع كل من حزب العدالة امتداداً للحزب الديمقراطي بزعامة سليمان ديميريل، وحزب الشعب الجمهوري امتداداً للنهج الكمالي لكنه تحول إلى مزيج بين الكمالية واليسار الليبرالي بزعامة بولند أجاويد حتى انقلاب ١٢ سبتمبر ١٩٨٠م.

برهنت الحركة الإسلامية التركية في هذه المرحلة على أنها تيار وطني، وأن الشعور القومي التركي لديها لا يقل عن بقية التيارات السياسية التركية. وتجلّى ذلك بوضوح عام ١٩٧٤ في تعامل نجم الدين أربكان مع ملف قبرص؛ كان أربكان آنذاك نائباً لرئيس الوزراء، حيث وقع على قرار بصفته نائب لرئيس الوزراء آنذاك بولند أجاويد أمر فيه الجيش التركي بالقيام بعمليات إنزال جوية فورية في قبرص لنصرة القبارصة الأتراك وحمايتهم من الاضطهاد وحملات الإبادة التي كانت تمارس ضدهم من قبل القبارصة الروم الأرثوذكس. وبذلك يمكن القول إن الحركة الإسلامية السياسية في تركيا وعلى مدى قصير استطاعت أن تصل إلى إقامة أحزاب سياسية، وأن تأخذ موقعها المهم في البرلمان، بل وتشارك في الحكم عبر الائتلاف وتصل إلى منصب نائب رئيس الوزراء لتوطد نجاحاتها السياسية في أقصر وقت، على الرغم من أن الدستور اللاديني والأحزاب السياسية مجتمعة تكيد لها، فقد زاحمتها في التنافس على الدوائر المحافظة، بل وحتى في المدن الكبرى والتي كان يحسب أنها قلاع للمنهج اللاديني السياسي.

وبرغم حالة الانسجام النسبي التي شهدتها تلك المرحلة بين الحركة الإسلامية والتيارات العلمانية والمؤسسة العسكرية خاصة، لكنّ تعاظم نشاط التيار اليساري في تلك الفترة وتحوّله إلى قوة سياسية منافسة في الساحة التركية جعله يختار التيارات الإسلامية هدفاً مباشراً، وبدأ حملة تشويه منظمة ضد الحركة الإسلامية

والتشكيك في وطنيتها والترويج لارتباط بعض تياراتها، وخاصة حركة أربكان، بجهات أجنبية، ونشرت وسائل الإعلام في ذلك الوقت تقارير تبيَّن لاحقاً أنها من نسج الخيال تحدثت عن قيام شركة أرامكو السعودية بضخ ملايين الدولارات عبر رابطة العالم الإسلامي إلى بعض التيارات الإسلامية. ومنها حركة أربكان وفصيل يني آسيا من جماعة (طلاب النور)، بل وصل الحد بالكاتب اليساري التركي المعروف أوغور مومجو أن كتب كتاباً من الحجم الكبير تحت عنوان: (رابطة)، سعى فيه لإثبات علاقة الحركة الإسلامية بتنظيمات ودول أجنبية، تحديداً إيران والسعودية.

ونتيجة لتجاهل الحركة الإسلامية للاتهامات اليسارية وعدم التعامل معها بجدية نجحت التيارات اليسارية في تحويل تلك الاتهامات إلى سلاح لمحاربة هذا الخصم القوي؛ الحركة الإسلامية، وفي الوقت نفسه نجحت في استعداء العديد من الأطراف العلمانية والعسكرية الكمالية خاصة ضد هذا التيار، وأفلحت فيما بعد في تحقيق التحالف مع العسكريين الكماليين الأمر الذي اعتبر سبباً مباشراً في تنفيذ الانقلاب العسكري في ١٢ سبتمبر ١٩٨٠م.

١٩٨٣ – ١٩٩٣م:

وهي فترة حكم حزب الوطن الأم بزعامة تورغوت أوزال. لقد صبغ تورغوت أوزال هذه المرحلة بلون خاص، حيث حوّل تركيا إلى النهج الليبرالي في مختلف القطاعات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسياسات التعليم والإعلام وغيرها. وتورغوت أوزال يصنّف إسلامياً ليبراليا حيث نشأ في عائلة كردية ذات تربية صوفية نقشبندية الأمر الذي ساعده في استقطاب العديد من هذه الجماعات حيث أسس حزب الوطن الأم في مايو ١٩٨٣ ليحصل على الأغلبية المطلقة في انتخابات نوفمبر من العام نفسه، ويتسلّم السلطة من الجنرالات الانقلابيين. ونجح أوزال في تحقيق توازن بين حكومته ومراكز النفوذ في الدولة من القيادات العسكرية أو المؤسسات الكمالية نتيجة خبرته الطويلة في وظائف الدولة والبنك الدولي.

فنشط في عهده التعليم الديني ونظّمت معاهد الأئمة والخطباء والكليات الشرعية وسمح لطلاب المعاهد الدينية لأول مرة بالالتحاق بكليات الشرطة والأكاديميات العسكرية، وتوسعت الحركة الإسلامية التركية في تأسيس الأحزاب السياسية والأوقاف والجمعيات في مختلف المناشط، وبرزت الحركة الإسلامية

التركية كقوة سياسية واقتصادية أو في ما اصطلح عليه بمثلث الجماعة/ السياسة/ والتجارة، حيث تنبّهت الحركة الإسلامية التركية إلى أهمية اكتساب القوة الاقتصادية واستفادت من عهد تورغوت أوزال، الذي فتح الباب أمام المصارف الإسلامية، فظهرت مجموعات اقتصادية تابعة لجماعات دينية مختلفة استثمرت في مجالات التجارة والصناعة والصحة والإعلام والتعليم..

وبرغم ما حقّقته مرحلة حكم تورغوت أوزال من إتاحة النشاط في فضاءات واسعة للحركة الإسلامية التركية، وما وفرته من فرص الحركة في مجالات كانت غائبة عنها، إلاَّ أن حركة أربكان كانت تعارض بشدة سياسيات تورغوت أوزال وتتهمه دوماً بالولاء المطلق للإدارة الأمريكية، وانبهاره بالنموذج الغربي، وتحمّله مسؤولية تفاقم الديون الخارجية لتركيا وأنه فتح الباب على مصراعيه أمام الاستدانة من الخارج.

١٩٩٦ – ١٩٩٧م

وهي مرحلة الحكومة الائتلافية بين حزب الرفاه، بزعامة نجم الدين أربكان، وحزب الطريق القويم، بزعامة تانسو شيلر، وهي الحكومة التي تزعمها نجم الدين أربكان واستمرت ١١ شهراً شهدت أزمات متتالية حتى قبيل تشكيلها، حيث رفضت معظم الأحزاب اللادينية والقومية التحالف مع حزب الرفاه بالرغم من أنه كان الحزب الأول في الانتخابات، حيث حصل على ما يزيد عن ١٨٪ من أصوات الناخبين لكنها لا تؤهله لتشكيل حكومة بمفرده، مما اضطرّه لتقديم تنازلات لتانسو شيلّر، التي حصل حزبها مقابل التحالف مع حزب الرفاه على العديد من الوزارات السيادية وبالتالي كانت حكومة أربكان غير متجانسة منذ التأسيس. بالإضافة إلى أن النجاحات التي حققها حزب الائتلاف في إدارة البلديات بعد فوزه الكاسح في انتخابات ٢٧ مارس ١٩٩٤ يعني قبل عامين من تشكيل حكومة الرفاه والتي حصل فيها على ٢٣٪ من أصوات الناخبين مما رشحه لإدارة ٦ بلديات كبرى منها أسطنبول وأنقرة. هذا النّجاح في إدارة البلديات أثار حفيظة مختلف التيارات اللادينية والعسكريين الكماليين، الأمر الذي دفعهم لعرقلة حكومة أربكان على خلفية أن نجاح هذه الحكومة ستجعل من التيار الإسلامي قوة تتعاظم، وقد يفتح ذلك الباب أمام تغيير هيكل النظام العلماني في تركيا ويفتح ملف إعادة صياغة الدستور الذي وضعه الجنرالات عقب انقلاب ١٩٨٠م.

وبرغم قصر عمر حكومة الرفاه الائتلافية وتلك الأجواء المضطربة التي عاشتها إلاّ أنها حقّقت مكاسب وطنية كبيرة، لعلّ أبرزها توقيع أربكان، بصفته رئيساً للوزراء، على اتفاقية الغاز الطبيعي مع إيران رغم المعارضة الشديدة للإدارة الأمريكية لهذه الاتفاقية، بالإضافة إلى أن نسبة الدخل القومي ارتفعت إلى ٧٪ الأمر الذي انعكس إيجابياً على رواتب القطاع الحكومي. وكان تأسيس اربكان لمجموعة الدول الإسلامية الثمانية(D 8) خطوة عملية نحو مشروع السوق الإسلامية المشتركة الذي يتبنّاه حزبه.

لكن وبرغم هذه النجاحات يرى بعض المراقبين أن السياسة الخارجية التي انتهجها نجم الدين أربكان، والتي قام من خلالها بزياراته الرسمية لكل من إيران وليبيا ونيجيريا وأندونيسيا وباكستان أزعجت مراكز النفوذ داخل تركيا(الجيش) وعدد من العواصم الغربية على رأسها واشنطن، بالإضافة إلى أن ثقة أربكان في الممارسة الديمقراطية ودولة القانون كانت أكبر من واقع تركيا، حيث كان يطمئن نفسه بأنّ سنده الحقيقي هو الشعب الذي انتخبه، في حين أن آليات اتخاذ القرار في تركيا مختلفة تماماً وذات خصوصية فريدة من نوعها في العالم، وهو ما يعني أن القرار لا يمكن أن يكون بيد أية حكومة ذات أغلبية في أنقرة. لذلك لم ينجح أربكان في تحقيق توازن بين حكومته وبقية مراكز النفوذ في الدولة، بل كانت هناك أزمة ثقة حقيقية بين الطرفين، الأمر الذي أتاح لمراكز النفوذ العلمانية أن تستثمر وجود حكومته لتشن حملة واسعة النطاق على التيار الإسلامي ومكتسباته في الفترة التي تلت حكومة أربكان، منها التضييق على التعليم الديني مما أدى إلى تناقص عدد طلابه، وتمثل ذلك في تشديد شروط دخولهم إلى الجامعات وتقليص دورهم في الخدمة المدنية. وشملت حملات التضييق العديد من المؤسسات الأخرى والبلديات ووسائل الإعلام، وأشير هنا إلى أنه تم في تلك الفترة إغلاق ١٤ محطة إذاعية من مجموع ١٥٠ محطة، و١٩ محطة تلفزيونية من مجموع ٥١ محطة، بالإضافة إلى التضييق على مظهر الحجاب في الجامعات وحتى التعليم الديني.

٢٠٠٢ – ٢٠٠٧م

وهي مرحلة حكومة حزب العدالة والتنمية بزعامة رجب طيب أردوغان، فقادة هذا الحزب يعرّفون أنفسهم بأنهم حزب محافظ ديمقراطي أو المحافظون الديمقراطيون، وهو حزب مشكل من ثلاثة تيارات رئيسية. التيار الأقوى من

بينها وصاحب المبادرة هو التيار الإسلامي المنشق عن حركة أربكان، والتيار الثاني هو التيار القومي المنشق عن حزب الحركة القومية، والتيار الثالث وهو التيار الليبرالي المنشق عن أحزاب ليبرالية مختلفة.

وما يجمع هذه التيارات الثلاثة هو الرفض غير المعلن لقدسية الأيديولوجية اللادينية السياسية وهيمنة المؤسسة العسكرية على القرار السياسي، ويتضح ذلك من خلال تركيز الحزب على عملية الإصلاح السياسي، والعمل على تجذير الديمقراطية وتحويلها إلى ثقافة شعبية، وتفعيل مفهوم دولة المؤسسات، وعدم التراجع عن مشروع تركيا الانضمام للاتحاد الاوروبي الذي يعتبره حزب العدالة والتنمية الحاكم اليوم صمّام الأمان لإصلاحاته السياسية الهادفة أيضاً لتقليص هيمنة المؤسسة العسكرية على القرار السياسي.

ويعتبر حزب العدالة والتنمية مدرسة جديدة في العمل السياسي والتفكير والممارسة المتفردة لدى بعض الإسلاميين الأتراك، والذين شاهدوا بأعينهم قوة المؤسسات العلمانية في تركيا وأن الدعم لها يتم حتى في المحافل الدولية التي تدَّعي الديمقراطية على أن لا تكون هذه الديمقراطية في مصلحة الإسلام والمسلمين، فرأوا العمل من خلال قوانين اللعبة السياسية السائدة، والاستفادة من المناخ العام في تحقيق بعض المكاسب التي صعب الحصول عليها حتى من خلال المطالبة بحقوق الإنسان. نجحت هذه المدرسة في الاستفادة من تاريخ الحركة الإسلامية في الحكم والخدمة العامة وطهارة اليد والإنجاز لتكسب الرأي العام، وأخذت بقوانين اللعبة العلمانية في الصراع فلا يؤخذ عليها شيء، ولا تستعدي جماعة أياً كانت، وتسعى إلى مطالبها بما يكفله الدستور العلماني، فأدارت بكفاءة وحنكة دفة الدولة في أحرج الأوقات في السياسة الداخلية وفي ظروف دولية وإقليمية صعبة، وتمكنت من استعادة ثقة الشعب فيها بتمثيل نيابي آخر.

وعندما دخلت أول امتحان وتحدٍّ مع المؤسسة العسكرية ومؤسسة الرئاسة لجأت للشعب واستخرجت الإذن من جديد لتعبر من البرلمان ورئاسة الوزراء إلى مؤسسة الرئاسة نفسها بتفويض جديد لخمس سنوات أخرى.

و لم تكتف بذلك، فعندما دخلت معركة الدستور مدت به إلى الشعب ليتم عبر الاستفتاء العام، ويمكن من خلال ذلك الإشارة إلى النجاح الكبير في هذا التوجه الذي يقوده رجب طيب أردوغان، رئيس الوزراء، وعبد الله غول، أول رئيس إسلامي لجمهورية تركيا العلمانية، وقد استطاعا بذلك تطوير ثقافة التحالف

تحت مظلة حزبية واحدة، والتي سبق أن قام بها الإسلاميون منذ عهد أربكان لتكوين أول حزب ذي أصول إسلامية للوصول إلى قلعة الرئاسة. ولكن يظل الطريق طويلاً من أجل الإصلاحات الدستورية وحقوق الأفراد ومؤسسات الجيش والنيابة العامة والتعليم العالي والإعلام في عالم لا تناصر فيه الفضيلة.

حزب العدالة والتنمية وبرغم أنه أسس قبل وقت وجيز جداً من انتخابات ٣ نوفمبر ٢٠٠٢ إلاّ أنه ونتيجة للنجاحات التي حققها رجب طيب أردوغان في إدارته لبلدية أسطنبول في سنوات سابقة، ولرفض الناخب التركي أداء الأحزاب التقليدية فضَّل أن يعطي الفرصة لجيل جديد من السياسيين الأتراك، فحصل حزب العدالة والتنمية على نسبة ٣٤٪ من أصوات الناخبين ليحقق الأغلبية المطلقة في البرلمان بحصوله على ٣٦٥ مقعداً، بالإضافة إلى حصوله على نسبة ٤٢٪ في الانتخابات البلدية ليتولى إدارة ١٢ بلدية كبرى من مجموع ١٦ بلدية.

وخلال ثلاث سنوات من عمرها نجحت حكومة حزب العدالة والتنمية في تركيا في رفع حجم التجارة الخارجية عام ٢٠٠٥ إلى ما يقارب ٢٠٠ مليار دولار، وحجم الصادرات التركية إلى ٧٠ مليار دولار، واستطاعت أن ترفع احتياطي البنك المركزي التركي إلى ٥٨ مليار دولار، في حين كان لا يتجاوز ٢٦ مليار دولار قبل تسلم أردوغان السلطة.

وعلى المستوى السياسي نجح أردوغان في تحقيق حدّ أدنى من التوازن بين حكومته ومراكز النفوذ العلمانية وخاصة المؤسسة العسكرية، واستطاع لأول مرّة أن يعدّل توجهات السياسة الخارجية لتركيا ليوازن بين مشروعها الاوروبي وبين مصالحها مع بقية الأطراف الدولية وانفتاحها على محيطها الإسلامي.

أما خصوم حكومة العدالة والتنمية فيعيبون عليها الإعلان عن نفسها كشريك استراتيجي في مشروع الشرق الأوسط الكبير مع إسرائيل، ويستغربون حماس حكومة اردوغان لتمرير مشروع القرار لفتح القواعد التركية أمام القوات الأمريكية إبان الغزو العسكري الامريكي للعراق، والذي رفضه البرلمان التركي برغم إصرار حكومة أردوغان الظاهري آنذاك، فقد قام أردغان بمناورة سياسية رفعت عنه الحرج بين الصديق الأمريكي والرؤية الإسلامية والوطنية. ويعتبرونها أيضاً قد فشلت، رغم الأغلبية التي تحظى، بها في التوصل إلى حلّ لقضية الحجاب التي لا تزال مطروحة، إلا أن الحزب يرى في المقام الاول تثبيت أقدامه في السلطة وحل تلك القضية من خلال قضايا حقوق الإنسان والحريات العامة، كما

تراجعت حكومته أيضاً عن سنّ قانون يجرّم الزنا حينما أحست بعدم تقبل ذلك لدى المؤسسات التي قد تهدد الديمقراطية.

الخاتـمـة:

نخلص إلى أن تجربة الحركات الإسلامية في تركيا للوصول إلى الحكم وبناء المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأخرى يعود إلى نصف قرن من الزمان حافظت فيه على تميزها في الطرح السياسي والفكري وخاضت تجارب عدة في الحقل السياسي والانتخابي، تميزت فيها الفترات الأولى منها بتمثيل أفرادها لدى أحزاب الوسط والأحزاب المحافظة، ثم تطورت لإقامة أحزاب تحت مسميات مختلفة تمكنت من خلالها المشاركة في الحكم واتخاذ القرارات السياسية في الدولة، والتي مكّنت بعض الشيء لحركة الإسلام العامة. إلا أن تلك التجارب التي ضربت فيها الحركة الإسلامية التركية أمثلة للتجرد وعفة اليد وطهارة الممارسة كانت المؤسسات العلمانية والقوة الخفية التي تتحكم في مقاليد الأمور في تركيا لها بالمرصاد، فسرعان ما كانت تأتي الانقلابات العسكرية والضغوط من أجل إقصاء الإسلاميين ومنهجهم عن سدة الحكم، بل وكانت تلك الضربات الموجعة يتعدى مداها الحزب السياسي والإسلاميين المشاركين فيه إلى حركات وجمعيات إسلامية أخرى لم تخض غمار العمل السياسي. والأمر الأخطر تعدي ذلك إلى مؤسسات المجتمع الدينية التعليمية والشعائرية والوجود المتدين داخل الخدمة المدنية ومؤسسات الدولة وحركة الشارع العام والمجتمعات، مما جعل كثيراً من الحركات الإسلامية غير الناشطة في مجال السياسة تعتبر أن دخول بعض الحركات الإسلامية في السياسة يعد خطراً على الإسلام نفسه وليس عليها فحسب. وربما كان ذلك هو السبب الأساسي في الطرح الجديد لمجموعة التجديد في الحركة الإسلامية من الشباب الذين خاضوا تجربة حزب العدالة والتنمية والذي رفع شعاره (كل شيء من أجل تركيا)، وأنهم قد خرجوا لذلك الطريق بالحب والمودة، فوسعوا من صفوفهم لتسع الإسلاميين والحريصين على مصلحة تركيا وغيرهم من أحزاب الوسط في حزب ديمقراطي حديث يعمل على تثبيت الحرية وحقوق الإنسان وانتشال تركيا من وهدة التردي الاقتصادي ويحقق الرفاهية للشعب التركي، ويعمل بما يقتضيه الدستور والقانون ويستغل المؤسسات نفسها في عملية التغيير غير السريع والمرتجل. ومكنته السيرة الذاتية لمؤسسه رجب طيب أردغان

وما قاموا به من اتصالات وحوارات مباشرة مع المواطن وصلت إلى دخول المنازل واحداً واحداً، واستناداً على فاعلية الاتصال الفردي نجحوا عبر صناديق الاقتراع، وبالحنكة السياسية التغلب على ما وضع أمامهم من المطبات السياسية فلا تصل المجابهة مع الجيش إلى حد التصادم، بجانب العمل على المحاور المختلفة كل في وقته، فحققوا الأغلبية في البرلمان ووصلوا إلى سدة الرئاسة وحققوا تعديلات دستورية وإصلاحية واستفادوا من دعوة الدخول إلى الاتحاد الأوروبي لتحقيق العديد من الإصلاحات في ما يخص المواطن ورفاهيته، هذا فضلاً عن الاستفادة من التوترات السياسية في المنطقة لصالح أوراقهم في إطار العلاقات الخارجية، فظلت علاقاتهم الخارجية بأمريكا وحلفائها جيدة، بجانب تحسين علاقاتهم السياسية مع إيران وسوريا والعديد من الدول الإسلامية والإفريقية.

ويمكن من ذلك القول بأن التجربة التركية خرجت من مرحلة النشوء والتطور والنجاح الانتخابي إلى مرحلة النضوج في الممارسة السياسية في دولة تقوم أصلاً على العلمانية المحاربة للدين أصلاً ومنهجاً، وقد استطاعت أن تدير معركتها بذكاء فائق. ولكن لا يمكن أن نعتبر الأمر سيسير على ذلك المنوال إن صدر منهم أقل خطأ تستطيع المؤسسة العلمانية الراسخة استغلاله بقلب المائدة بمن عليها وهي لا تزال تمتلك من القوة والنفوذ والأدوات التي لا يعلمها غيرها.

حزب الله اللبناني
دراسة في الفكر والمنهج

د.رحمة عثمان محمد

حزب الله اللبناني
دراسة في الفكر والمنهج

د.رحمة عثمان محمد

المقدمة:

تعد الدراسات الفكرية والمنهجية للحركات الإسلامية المعاصرة أمرًا ضروريًا لتبيان حقيقة الفكر الذي تنطلق منه والمنهجية التي تتبعها، لا سيما أن لهذه الحركات تأثيراً كبيراً على الواقع السياسي والاجتماعي. وحزب الله أحد أهم الأحزاب الإسلامية في عصرنا هذا، حيث إنّه يقدِّم طرحاً فكرياً وسياسياً وعسكرياً مثيراً للجدل. وبناءً على هذا الطرح يظهر تمجيدٌ عظيمٌ للحزب من أنصاره، وقدحٌ وتبخيسٌ لدوره من أعدائه. وهنا تكمن ضرورة البحث والدراسة لفكر الحزب ومنهجه وذلك للإجابة عن الأسئلة التالية:

ما المبادئ الفكرية لحزب الله اللبناني؟

ما منهجه في البناء التنظيمي؟

ما منهجه في التعامل مع القضايا السياسية؟

وتجيء أهمية هذه الدراسة من أهمية الدور الذي يقوم به حزب الله في الوسط اللبناني، شديد التعقيد، والمواجهة مع إسرائيل والتي يضفي عليها الفريقان جانب التقديس(من دولة بني إسرائيل الكبرى)[١] إلى (وعد الآخرة)[٢]، هذا علاوة على المخاض العسير الذي تمر به منطقة الشرق الأوسط ما بين (الشرق الأوسط الجديد) و(العمل المسلح للحركات الإسلامية) الذي برز بالمذهبيتين الشيعية (حزب الله) والسنية (جماعات الجهاد). أما المنطقة فتعيش حالة اللّاسلم، ولا يمكن التكهن بمآلات الأمور على صعيدها السياسي في ظل المتغيرات الإقليمية والعالمية وانعدام العدالة السياسية في أنظمة الحكم الإقليمية، إضافة إلى تدخلات الدول الكبرى

---

1. URI AVNERY. ISRAEL WITHOUT ZIONISM, MACMILLAN LONDON. P 54 –- 59.

٢. استناداً إلى قوله تعالى:(فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الآخِرَةِ لِيَسُوؤُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا) الإسراء: ٧.

في شؤون الدول المستضعَفة (الفقيرة)، وهذا بدوره يسهم في خلق مناخ سياسي وامني مضطرب على الصُّعُد الداخلية والإقليمية والعالمية.

نشأة الحزب:

أسهمت عدة عوامل في نشأة الحزب، بعضها متعلق بالشأن اللبناني الداخلي، وبعضها متعلق بعوامل خارجية دينية وسياسية، إضافة إلى الأطماع الصهيونية في لبنان. فالاعتداءات الإسرائيلية المتكررة علي لبنان واحتلال أراضيه والصراع الطائفي من العوامل المهمة في نشأة عدد من الاحزاب اللبنانية.

العوامل الداخلية:

منذ تأسيس منظمة التحرير الفلسطينية في عام ١٩٦٤م بدأ لبنان الدخول في عمق الصراع العربي الإسرائيلي، حيث استخدم مقاتلو الثورة الفلسطينية الساحة اللبنانية الجنوبية منطلقاً لتنفيذ العمليات العسكرية ضد إسرائيل، ودخل اللبنانيون في هذا الصراع بسبب القصف الإسرائيلي شبه اليومي للمناطق الحدودية الجنوبية للبنان، فأعرضت الدولة عن إقامة المشروعات التنموية في الجنوب فتنامت ظاهرة الهجرة نحو العاصمة (بيروت) المزدهرة التي تكونت حولها بسبب من ذلك أحزمة الفقر والبؤس من المهجرين، وشهدت الساحة السياسية نمواً وزيادة في نشاط الأحزاب السياسية المختلفة. وبحكم الكثافة السكانية للطائفة الشيعية في الجنوب والبقاع أنشأ الإمام موسى الصدر[٣] المجلس الشيعي الأعلى عام ١٩٦٧م لرعاية شؤون الطائفة الشيعية، ليتطور هذا المجلس ويدخل المعترك السياسي وذلك من خلال تأسيس (أفواج المقاومة اللبنانية – أمل)[٤] أو ما يسمى بحركة المحرومين، لكن حركة أمل تحولت بعد اختفاء زعيمها الصدر ١٩٧٨م وتولي نبيه بري زعامتها تحولاً جذرياً في توجهاتها الأيديولوجية وتحالفاتها السياسية، وبرز تياران داخل الحركة، الأول إسلامي والآخر علماني مع حدوث شرخ واضح

---

٣. الإمام موسى الصدر زعيم شيعي لبناني مؤسس حركة أمل (أفواج المقاومة اللبنانية) والتي عُرفت بحركة المحرومين اختفى أثناء زيارته لليبيا عام ١٩٧٨م.

٤. أمل حركة شيعية وانبثاق من المجلس الشيعي الأعلى الذي أسسه الزعيم الشيعي موسى الصدر، دخلت أتون الحرب الأهلية اللبنانية وحاربت الحركات الفلسطينية في لبنان، كما دخلت في حرب مريرة مع حزب الله الذي تأسس بالانشقاق عنها. انظر الإصدار الكامل(حزب الله اللبناني) دراسة شاملة للماضي والحاضر موقع على النت http://www.aljazeeratalk.net/forum/archive/index.php/t-2011.html.

في علاقتهما بالفلسطينيين. ولهذه الأسباب إضافة إلى الاختلاف حول السبل السياسية والعسكرية لمواجهة الاجتياح الإسرائيلي للبنان انسحبت مجموعة كبيرة من المسؤولين والكوادر من حركة أمل الشيعية في عام ١٩٨٢م مكونة النواة لحزب الله[٥] ويعرف حزب الله بأنه حركة الأصوليين المسلمين الشيعة التي تتطلع إلى تحرير لبنان عبر العودة إلى الإسلام[٦].

العوامل الخارجية الإقليمية:

تعتبر التحولات السياسية الإقليمية بانطلاق الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م عاملاً مهماً ومؤثراً في نشاط المقاومة في لبنان فلسطينية ولبنانية[٧]. فحكومة الثورة الإسلامية في إيران طرحت رؤى معادية لإسرائيل وداعمة لحركات المقاومة في لبنان خاصة أتباع المذهب الشيعي، وهذا الدعم خلق وضعاً سياسياً ومعنوياً ملائماً لنشأة حزب إسلامي على المذهب الشيعي.

العوامل الخارجية العالمية:

يعتبر الدعم الأمريكي لاحتلال إسرائيل الأراضي اللبنانية ومنحها الغطاء السياسي والدعم العسكري[٨] عاملاً مهماً لنشأة مقاومة إسلامية مسلحة تنأى بعيداً عن نهج الحركات العلمانية، وذلك بالدعوة إلى تحرير الأرض بالمقاومة المسلحة وإقامة نظام سياسي إسلامي. ونتيجة كل العوامل الداخلية والإقليمية والعالمية نشأ حزب الله اللبناني إسلامياً شيعياً مسلحاً.

ومنذ نشأة الحزب وحتى اليوم تعاقب على قيادته عددٌ من الشخصيات كان أبرزهم الأمين العام الحالي للحزب السيد حسن نصر الله[٩] الذي تولّى مسؤوليات مختلفة في الحزب منذ تأسيسه إلى أن تم انتخابه بالإجماع من قبَل أعضاء الشورى عام ١٩٩٢م أميناً عاماً للحزب خلفاً للسيد عباس الموسوي الذي اغتالته القوات

٥. نشأ حزب الله بعد الانشقاق القيادي والكادري لحركة أمل حيث كون هذا الانشقاق نواة الحزب الأولى.

٦. انظر حزب الله من الحوزة إلى الثورة.

٧. انظر خطاب الأمين العام السيد حسن نصر الله، في ذكرى رحيل الإمام الخميني الثلاثاء ٢٠٠٦/٦/٦م.

٨. عبد العزيز شاكر، فلسطين العربية في ظل الاحتلال الصهيوني، دار فاروق بيروت، لبنان، ص١٨٧.

٩. حسن نصر الله، من مواليد البازورية في جنوب لبنان ١٩٦٠م. التحق بالحوزة العلمية في النجف في عام ١٩٧٦م، تَمَّ تعيينه عام ١٩٧٩م مسؤلاً سياسياً لمنطقة البقاع وعضواً في المكتب السياسي كحركة أمل، وفي العام ١٩٨٢م انسحب مع مجموعة كبيرة من المسؤولين من حركة أمل، تولى مسؤوليات عديدة في حزب الله منذ بداية تأسيسه عام ١٩٨٢م إلى أن تم انتخابه أميناً عاماً للحزب عام ١٩٩٢م.

الإسرائيلية في العام نفسه. خاضت المقاومة اللبنانية في عهد السيد حسن نصر الله عدداً من الحروب والمواجهات مع جيش الإحتلال الصهيوني أبرزها حرب تصفية الحساب ١٩٩٣م، وحرب عناقيد الغضب ١٩٩٦م، وحرب صيف ٢٠٠٦م، التي حقق فيها نصراً كبيراً بدد به أحلام اليهود.

المبادئ الفكرية للحزب:

عاش أصحاب المذهب الشيعي أزمة سياسية عصيبة بعد وفاة إمامهم الحادي عشر العسكري الحسن وذلك لاعتقادهم أن الله هو الذي يتولّى اختيار الإمام فهو حق إلهي وليس حقاً لعامة الناس، وبناءً على هذا الاعتقاد ظل الشيعة في حالة انتظار دائم للرجعة[١٠]، أي رجعة الإمام الثاني عشر وهو عندهم المهدي المنتظر من غيبته ليقيم الخلافة التي انتزعت من أسلافه ويخلص الشيعة من الجور الذي لحق بهم. وظل هذا الحال على ما هو عليه إلى أن برزت فكرة (ولاية الفقيه)[١١]، ويعد الشيخ أحمد بن المولى محمد مهدي النراقي (١١٨٥هـ/١٧٧١- ١٢٤٥هـ/ ١٨٢٩) أول من وضع ملامح وأصول نظرية ولاية الفقيه في كتابه (عوائد الأيام في مهمات أدلة الأحكام) ثم تبناها الإمام الخميني وأطلق عليها نظرية (الحكومة الإسلامية).

تبنّى حزب الله اللبناني المنهجية الشيعية الإمامية الاثني عشرية[١٢] بمفهوم ولاية الفقيه، وهي ذات المذهبية التي تتبناها الجمهورية الإسلامية الإيرانية. فحزب الله يرتبط بها عقائدياً وفكرياً، ووفقاً للبناء التنظيمي للفكر الشيعي القائم على أساس

١٠. تعني الرجعة في المذهب الشيعي أن أئمة الشيعة من الإمام علي وحتى الحسن العسكري سيرجعون إلى هذه الدنيا ويحكمون المجتمع الذي يرسي قواعده بالعدل الإمام المهدي الذي يظهر قبل رجعة الأئمة ويمهد الطريق لرجعة أجداده وتسلمهم الحكم. انظر موسى الموسوي، الشيعة والتصحيح، ص١٤١.

١١. ولاية الفقيه: هي فكرة تجيز تسلم نائب أو وكيل أو مساعد السلطة عن صاحب الولاية الحقيقي الإمام المهدي المنتظر، انظر موسى الموسوي، مرجع سابق.

١٢. الإمامية الاثنا عشرية: فرقة شيعية ترى أن الإمامة يختص بها الأئمة الاثنى عشر من آل البيت الكرام أولهم علي بن أبي طالب ثم أحفاده من بعده إلى الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري الملقب بالمهدي، انظر موسى الموسوي، مصدر سابق، ص٩.

١٣. خطابات الأمين العام لحزب الله حسن نصر الله ٢٠٠٦/٦/٦م في ذكرى رحيل الإمام الخميني، وخطابه الاثنين ٢٠٠٦/٥/١م في وداع السفير الإيراني في لبنان مسعود إدريسي.

(المرجعية)، فولاء حزب الله للجمهورية الإسلامية الإيرانية يعتبر ولاء كاملاً لا جدال فيه[١٣] لأنه ولاء عقيدة وفكر وليس تنسيقاً سياسياً نفعيّاً، فالمرجعية في الفكر الشيعي الاثني عشري محترمة إن لم تكن مقدسة ومن الصعب تجاوزها، فالمرجع عندهم هو نائب الإمام المعصوم الذي تتعين طاعته في المنشط والمكره، وفي هذه المرجعية تكمن القوة السياسية والتنظيمية للمذهب الشيعي، فهي مصدر وحدته على خلاف المذهب السني الذي لا يرتبط بمرجعيات تجمعه وإنما تنبع قوته من استعصامه بالكتاب والسنة المطهرة.

إن الجدل الدائر حول تبعية حزب الله اللبناني لإيران وأنه حزب إيراني في لبنان[١٤]، يجهل أو يتجاهل مفاهيم الفكر الشيعي السياسية القائمة على عصمة الإمام، التي تنسحب طاعة وتصديقاً للفقيه الذي يلي الأمر في حال غيبته. فالعلاقة ليست علاقة عمالة أو ارتزاق أو تبعية سياسية مرحلية، ولكنها علاقة اعتقاد نابعة من مفهوم العصمة عند الشيعة. فالمرجعية الشيعية العليا في إيران (الإمام الخميني سابقاً ومن يليه) هي مرجعية طوائف كثيرة من الشيعة الإمامية الاثني عشرية!!

إن الفكر الذي يتبناه حزب الله هو الفكر التجديدي للإمام الخميني. يقول حسن نصر الله الأمين العام في ذكراه: «لن أقف لأمجده فهو غني عن تمجيد أمثالي، ولكن أقف لنستلهم منه ونتعلم من فكره النيِّر وسيرته العطرة وروحه الشامخة وعزمه الذي لا يلين»[١٥]. ولا يخفى –كما هو موضح في النشأة– دور الثورة الإيرانية بقيادة الإمام الخميني في تأسيس التعلم من فكره عند الشيعة أو عند أتباعه الذين زعموا أنه «أحيا الإسلام كما جاء في كتاب الله عز وجل المصون»[١٦] من التحريف والتزوير، الإسلام كما جسده رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قولاً وعملاً وعرضه بما يتناسب مع متطلبات العصر ومقتضيات الزمان والمكان[١٧]. ويواصل الأمين العام للحزب قائلاً: «جاء الإمام بالفكر الإيماني الحقيقي الذي

١٤. انظر الإصدار الكامل (حزب الله اللبناني) دراسة شاملة للماضي والحاضر، مصدر سابق.
١٥. خطاب السيد حسن نصر الله الأمين العام لحزب الله في ذكرى الإمام الخميني الثلاثاء ٢٠٠٦/٦/٦م.
١٦. خلافاً لما هو شائع عند كثير من الكتاب.
١٧. حسن نصر الله، في ذكرى الإمام الخميني، الخطاب السابق.
١٨. الخطاب السابق.

جاء به أنبياء الله ورسله ليقول لنا إن الله خلق ويخلق ورزق ويرزق ونصر وينصر»[١٨]. وبناءً على ما ذكر فإن الإمام الخميني هو المرجعية التي يستلهم منها حزب الله الفكر. أما فكرة الحزب في استمرار المقاومة وتحقيق النصر فيقول عنه أمينه العام: «في تجربة المقاومة في لبنان البعض يرى تحقيق الانتصار في التكتيكات والسلاح والتنظيم، ولكن الأول والآخر وقبل وبعد ومع ما في هذه المقاومة هو أنها لم تكن تستمد علمها وتسديدها وطمأنينتها وقوتها وجهادها وعزمها من العناصر المادية والبشرية المتاحة بين يديها، وإنما من إيمانهم الصادق والواثق بالله والتوكل عليه»[١٩]. فالبناء الفكري هنا يقوم على مبدأ التوحيد الذي هو أساس الفكر والحياة عند المسلمين، فاستلهام النصر من الله تعالى، مع إعداد العدة المتمثلة في القوة المادية والبشرية هو الفكر الذي ينطلق منه الحزب لتنفيذ عملياته العسكرية، فهو يربط بين الغيبي والمادي، حيث يمثل الإيمان بالغيب عنصر التوكل والثقة والثبات، فيما يشكل الإعداد المادي عنصر القوة والإقناع. وهذا الفكر يعبِّر عن قوة مفهوم الجهاد الذي يتمثل عبر تاريخ الأمة الإسلامية ولا يزال يمثل أحد معجزات الدين الإسلامي[٢٠].

خلاصة القول إنّ حزب الله ينتمي فكرياً وفقهياً للشيعة الإمامية الاثني عشرية، ويظهر تأثر الحزب بفكر الإمام الخميني، وتمثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية مثاله التطبيقي للفكر. ويتمتع الحزب بحرية فكرية في إطار المذهب يمليها الواقع اللبناني المعقَّد والمواجهة مع إسرائيل. فالواقع اللبناني يولد أحداثاً متجددة تحتاج لفكر إبداعي ومنطلق اجتهادي. هذه عوامل وضرورات تكرس الحرية الفكرية للحزب بحيث لا ينتظر القرار والأمر من إيران، فعلاقته بها علاقة فكرية ومذهبية: «إن الجمهورية الإسلامية الإيرانية منذ أن قامت وقفت إلى جانب لبنان وشعب لبنان ومقاومة لبنان»[٢١]، كما أن هذا الارتباط الفكري يراعي الظروف الزمانية والمكانية للاحداث والوقائع وهذا سر النجاح الذي حققه الحزب على الساحة اللبنانية حيث حصل في أول انتخابات نيابية عام ١٩٩٨م تجرى بعد انتهاء الحرب

١٩. خطاب سابق بتاريخ ٦/٦/٢٠٠٦م.

٢٠. محمد عمارة، فقه الصراع على القدس وفلسطين، دار الشروق، ٢٠٠٥م، ص١٠.

٢١. خطاب حسن نصر الله، في وداع السفير الإيراني بلبنان مسعود إدريسي.

الأهلية في لبنان على اثني عشر مقعداً في البرلمان، هذا إضافة على المؤازرة الشعبية التي مكنته من تحقيق الانتصار الأخير على إسرائيل في العام ٢٠٠٦م. وتبدو الاهتمامات الفكرية للحزب في خطابات زعمائه ودراساتهم، حيث نجدهم يتنقلون في الحوزات العلمية من النجف إلى قُم(٢٢).

المنهج:

نتناول منهج الحزب في بنائه التنظيمي إضافة إلى منهجه في التعامل مع القضايا السياسية على صعيد الظاهرة الإسرائيلية والصراع اللبناني الداخلي.

منهج حزب الله في التعامل مع الظاهرة الإسرائيلية:

استناداً على خطابه السياسي فإن حزب الله يَتعامل مع الظاهرة الإسرائيلية على أنها عدوُ للأمة الإسلامية، إلا أن الحزب يتعامل مع هذه الظاهرة(العدو) في إطار حدود لبنان فقط. يقول الأمين العام للحزب: «أول ما نستحضره في هذا العيد نستحضر الشهداء جميعهم منذ أول قطرة دم سُفحت على أرض لبنان في الصراع مع العدو الصهيوني، ومنذ أول رصاصة أُطلقَت في فضاء لبنان في مواجهة هذا العدو، شهداء المقاومة الإسلامية في كل تياراتها وحركاتها وفي مقدمتهم سيد شهداء المقاومة الإسلامية السيد(عباس الموسوي)، وشيخ شهدائها العلاّمة(راغب حرب)، كل الشهداء؛ شهداء أفواج المقاومة اللبنانية أمل، وشهداء جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية، وشهداء كل أُطر المقاومة اللبنانية المختلفة، وشهداء الجيش اللبناني، وكل أُطر المقاومة الفلسطينيةِ في لبنان»(٢٣).

في هذا يظهر المنهج التوفيقي الذي يشكل ملامح خطاب الحزب السياسي، فهو يحصر دور المقاومة في داخل لبنان، وحتى شهداء المقاومة الفلسطينية الذين حيَّاهم يقصد بهم أولئك الذين استشهدوا داخل لبنان، وهذا يعني أنه إذا أوقفت إسرائيل اعتداءاتها على لبنان وكانت هنالك ضمانات للسلم فإن حزب الله لا يهاجم إسرائيل خارج لبنان ولكنها تظل عدواً بحكم احتلالها لبيت المقدس. يقول حسن نصر الله: «أقول بشكل واضح: المقاومة لها سببان: أرض محتلة أو تهديد بالعدوان، عندما ينتفي التهديد بالعدوان ولا تكون هنالك أرض محتلة لا

٢٢. النجف وقُم، مدينتان مقدستان عند الشيعة بهما أكبر الحوزات العلمية للمذهب الجعفري.

٢٣. خطاب السيد حسن نصر الله، في العيد السادس للمقاومة والتحرير.

معنى للمقاومة. ولكن من الذي يضمن للبنان أنه إذا حصلت عملية في داخل فلسطين المحتلة أو في أي مكان من العالم و لم يُعْلَمْ فاعلُها والحكومة الإسرائيلية تتخذ هذا الأمر ذريعة وتهاجم لبنان؟ من الذي يدافع عن لبنان في مواجهة التهديد الإسرائيلي؟ نحن محتاجون لكل عناصر القوة دولة، شعب، جيش، مقاومة»[٢٤].

إنّ فكرة حزب الله في القتال هي لحماية لبنان، ففي حال اعتداء اسرائيل على أي شبر من الأرض اللبنانية فإن الحزب يواجه ذلك عسكرياً، فالحزب يسعى لتحرير الأرض كافة بما فيها القرى السبع. يقول نصر الله: «تعالوا لنعود إلى شعار (بدّنا لبنان) الـ ١٠٤٥٢ كيلو متر مربع... ألم يكن هذا الشعار الذي رفعه الشيخ بشير الجميل في تلك المرحلة؟ لكن انتبهوا جيداً أتعرفون مقدار الـ ١٠٤٥٢ كليو متر مربع بدون القرى السبع في شمال فلسطين المحتلة؟»[٢٥]. فالشعار الذي أعاد طرحه حسن نصر الله له أبعاد ومدلولات سياسية كبيرة البُعد الأول؛ محاولة كسب التيارات السياسية المتخاصم معها سياسياً، والثّاني؛ كسب عطف جماهيرها ورضا قيادتها فيقول: «هذا الشعار طرحته جهة أو تيار سياسي حتى الأمس لم نكن على تلاق معها، ونحن نفضل أن نعود إلى هذا الشعار وتقبلوا واقبلوا به قاسماً مشتركاً، تعالوا لنعود إلى شعار (بُدّنا لبنان) الـ ١٠٤٥٢ كيلو متر مربع»[٢٦].

ولا شك أن جماهير حزب الجميل راضية بما طرحه حزب الله مع قبوله لدعوتهم والعمل وفقاً لمقتضياتها، فالحزب بقيادة نصر الله يستخدم أسلوباً مرناً في صناعة المواقف السياسية واستمالة الداخل اللبناني، وقبول الحزب لهذا الشعار محاولةً منه لسدِّ الطريق أمام الدعوات الداخلية والخارجية التي تنادي بسحب سلاح الحزب إذا انسحبت إسرائيل من جنوب لبنان فأراد الحزب أن يحافظ على سلاحه ويدعم ذلك بآراء وشعارات معارضيه، فإن لبنان بمساحته ١٠٤٥٢كم مربع يشمل القرى السبع المحتلة في شمال إسرائيل، فهذا يجعل تنفيذ الدعوات الداخلية والخارجية لسحب سلاح المقاومة اللبنانية (حزب الله) أمراً عسيراً. فليس من السهل أن تنسحب إسرائيل من القرى السبع، كما أنه يستحيل قيام رأي عام

---

٢٤. خطاب السيد حسن نصر الله، نسلم سلاحنا بعد إزالة التهديد الإسرائيلي بتاريخ ٢٠٠٥/٤/١٩م.

٢٥. خطاب السيد حسن نصر الله في مهرجان الانتصار والتحرير بتاريخ ٢٠٠٥/٦/٨م.

٢٦. المصدر نفسه.

داخلي يطالب بنزع سلاح الحزب دون أن تنسحب إسرائيل من الأراضي اللبنانية كافة. ويسعى الحزب لاحتواء الآخر بطرح مرن فهو يدعو دائماً للحوار: «إننا سنكون على تواصل وتلاق وتحاور مع جميع القوى السياسية والشخصيات السياسية في لبنان بلا استثناء»[٢٧].

وبهذا الطرح يبني الحزب قاعدته الجماهيرية في الداخل اللبناني ويهيئ الرأي العام لأطروحاته، بل طبَّق ذلك عملياً فيما سمي بورقة التفاهم بين حزب الله والتيار الوطني الحر: إن التفاهم القائم بين حزب الله والتيار الوطني الحر لم يعد تفاهماً بين تيارين شعبيين عريضين، إنما تحول نهجاً اجتماعياً يعزز مناخات الثقة والأمل ببناء لبنان العزيز والمزدهر، وهو تفاهم يُشكل مدخلاً ضرورياً لأي تفاهم وطني واسع»[٢٨]. ويتجلى في التحالف الكبير والمؤثر للحزب مع حركة أمل الشيعية، فالحزب تجاوز تلك الخلافات القديمة وأقام مع الحركة تحالفاً قوياً حيث قدم الحزب تنازلاً سياسياً أرضى طموح قيادة الحركة، ومثال ذلك الاتفاق على أن يكون نبيه بري، زعيم الحركة، رئيساً للكتلة النيابية الشيعية في البرلمان، ودعم أنصار الحزب لمرشحي الحركة في الدوائر الانتخابية، وبذا تجاوز الحزب بذكاء سياسي بارع أزمة الثقة مع حركة امل ووضع أساساً وُحدوياً للشيعة في لبنان هيأ له قاعدة جماهيرية أسهمت في تعزيز مواقفه السياسية الداخلية (الحشد الجماهيري) والعسكرية ضد إسرائيل (الصمود الشعبي) في حرب التحرير وحرب ٢٠٠٦م التي منيت فيها إسرائيل بفشل ذريع أدى إلى صراع سياسي واحتجاجات شعبية داخل إسرائيل[٢٩].

وفي دعوته للوحدة دعا الحزب إلى نبذ الصراع ما بين السنة والشيعة، واعتبر هذا الصراع مشروعاً أمريكياً يجب إفشاله داخل لبنان وخارجها: «من الغباء أن يظن شيعي أو سني مسلم أو مسيحي أن الإدارة أمريكا تشكل ضمانة له، فالأمريكا لهم مصلحتهم ومشروعهم وإسرائيل لدى مقدمة على كل المصالح»[٣٠]. ورغم

---

٢٧. بيان مشترك للسيد حسن نصر الله والعماد ميشال عون بمناسبة مرور عام على ورقة التفاهم بتاريخ ٢٠٠٧/٢/٦م.

٢٨. المصدر السابق.

٢٩. دان حالوتس، رئيس حزب أركان الجيش الإسرائيلي تقدم باستقالته بعد فشل جيشه في الحرب ضد حزب الله في العام ٢٠٠٦م.

٣٠. السيد حسن نصر الله في حديث شامل لقناة المنار.

دعوته للوحدة فإن حسن نصر الله في خطاباته لم يَدن موقف الشيعة تجاه السنة في العراق بل يبرره ضمناً: «المسألة الحقيقية اليوم أننا أمام مأساة شعب عراقي بمختلف مكوناته وهذا الشعب يعيش معاناة مؤلمة وقاسية منذ ٣٥ سنة»[٣١]، فكأنه يساوي ما بين حكومة صدام حسين والاحتلال الأمريكي، مع العلم أن الاحتلال الأمريكي للعراق وجد دعماً ومساندة ومؤازرة من شيعة العراق.

يُضاف إلى ذلك أن حزب الله يدعو للوحدة بين الطوائف والأحزاب داخل لبنان، وهذا يستدعي ملامسة الخطاب السياسي للقضايا الإقليمية والعالمية فيتناولها الحزب بما يتناسب ووضعه السياسي. فهو في حاجة لكسب ثقة السنة أو على الأقل تحييدهم، لذلك يتصدى لأي مشروع يدعو للصراع بين السنة والشيعة ويعتبر من يذكون نار هذا الصراع (خَدَمة للمشروع الأمريكي)[٣٢]، لأن أي صراع بين السنة والشيعة يؤثر سلباً على الواقع السياسي لحزب الله اللبناني، لذلك يتبنى منهجية توفيقية داخلية للأحزاب والطوائف وخارجية لتهدئة الوضع الناتج عن الصراع الطائفي في العراق بين الشيعة والسنة، ويعتبر هذا الصراع صنيعة أميريكية وأن الأخطاء يجب أن لا تعمم فلا يعاقب شخص بجريرة غيره «الفتنة هي أن يأتي حدث في بعض جوانبه باطل وحق ويلتبس على الناس، والضابط هو عدم التعميم. فلو أخطأ أحد من شيعة لبنان بحق السُنّة أو العكس فلماذا تحمل المسؤولية لكل الشيعة أو السنة في العالم؟ فمبادرتنا إلى إطفاء الفتنة إذا اشتعلت في أي مكان في العالم، ولا بد من عدم الحماس وعدم مؤازرة طرف على الآخر»[٣٣].

هذه منهجية ظاهرها يضع حزب الله في موقف الحياد من أحداث الصراع بين الشيعة والسنة في العراق رغم أن الحزب ينتمي إلى الطِّائفة الإمامية الاثني عشرية، وهي المذهبية التي ينتمي إليها شيعة العراق الذين يشكلون غالبية الحكومة الحالية للعراق خاصة في ظل الاحتلال الأمريكي. فمنهجية حزب الله الوفاقية أشبه بالدفاعية(للخروج من مأزق الفتنة الطائفية) خاصة فيما يتعلق بالعراق، لأن الصراع الإقليمي بين السنة والشيعة انعكس سلباً على الحزب في لبنان، وحاولت

٣١. كلمة السيد حسن نصر الله بتاريخ ١/٥/٢٠٠٦م.
٣٢. السيد حسن نصر الله في حديث شامل لقناة المنار.
٣٣. اللقاء السابق.

جهات مثل أمريكا استغلال هذا الصراع لمصلحتها ضد الحزب، رغم أنها هي التي تدعم عمليات الشيعة المسلحة في العراق. فالحملات الإعلامية الإقليمية والعالمية لم تهز موقف الحزب وذلك بفضل مواقفه المشرفة وخطابه الوفاقي: «إظهار السلاح في وجه أحد هو خط أحمر بالنسبة لنا»(٣٤)، ومواجهته للاحتلال الإسرائيلي وتحقيقه الانتصارات في تلك المواجهات، مع قدرة الحزب ومرونته في المنهج، كل هذا مكّنه من التعامل مع تداعيات الأحداث السياسية والعسكرية تعاملاً أقدره على احتوائها وتوظيفها، في الغالب، لمصلحته.

البناء التنظيمي للحزب:

جاء البناء التنظيمي للحزب متأثراً بظروف النشأة والوضع السياسي الداخلي والخارجي فكان بناء سياسياً وعسكرياً.

البناء السياسي للحزب:

استكملت الخطوط التنظيمية باختيار هيئة قيادية للحزب ضمت اثني عشر عضواً(٣٥)، وتسمى هذه الهيئة (مجلس الشورى) وهي أعلى هيئة قيادية للحزب يتم بواسطتها اختيار الأمين العام. كما تم تقسيم لبنان إلى ثلاثة أقاليم: إقليم بيروت والضاحية الجنوبية، إقليم البقاع، إقليم الجنوب، ولكل إقليم مجلس شورى خاص به يتخذ القرارات ويرفعها إلى المجلس الأعلى لقيادة الحزب، ويضم مجلس الشورى سبع لجان(٣٦). هذا هو التكوين التنظيمي الذي بدأ به الحزب، ويُلْحظ فيه البناء الشوري واضحاً. و لم يركن الحزب إلى شكل تقليدي واحد في التنظيم ولكنه يجدد ويطوِّر في بنائه التنظيمي، كما يجدد ويطوِّر خطابه السياسي، وهذا هو سر مواكبته وتجاوزه للمعوقات التي واجهته.

البناء العسكري:

البناء العسكري سابق للبناء السياسي، خلافاً للاعتقاد السائد فإن حزب الله سياسي جاء بعد ولادة الذراع العسكرية، بمعنى أن الانطلاقة العملية للحزب

---

٣٤. انظر حزب الله من الحوزة إلى الثورة، مصدر سابق.

٣٥. يتضح هذا من العمل العسكري والاجتماعي الذي يقوم به الحزب، انظر حزب الله من الحوزة إلى الثورة.

٣٦. انظر عرض الإصدار الكامل – حزب الله اللبناني – دراسة شاملة للماضي والحاضر.

٣٧. انظر الإصدار السابق. وقد ظهر جلياً دور هذه المؤسسات بعد حرب إسرائيل الأخيرة مع الحزب في التعويضات العلنية التي وزعها الحزب على المتضررين.

كانت عام ١٩٨٢م فيما ولد الحزب بعد ذلك بثلاث سنوات أي في عام ١٩٨٥م(٣٧). تمكن الحزب من بناء قدراته العسكرية لا سيما أنها الأساس في مواجهة العدوان الصهيوني، فقد أثبتت المواجهات المتكررة للحزب مع إسرائيل قدرته العسكرية العتادية واتّضح ذلك جلياً بعد حرب ٢٠٠٦م التي ظهرت فيها القدرة العسكرية والمهارة القتالية لأفراده، إضافة إلى المهارة في استخدام التقنية في إدارة الحرب عسكرياً وإعلامياً.

أما كيف يحصل الحزب على السلاح، فليس سؤالاً جدلياً. فالحزب يرتبط ارتباطاً فكرياً بإيران واستراتيجياً بسوريا، فإيران الداعم الحقيقي وسوريا المعبر إلى الداخل اللبناني، ثم إنَّ الذي يملك مالاً فإنه لا يعجزه شراء السلاح، وقد ظهرت قدرة الحزب المالية في حربه مع إسرائيل ٢٠٠٦م ودعم العائدين بعد نهاية الحرب وتعويضهم مبالغ مالية كبيرة.

النشاط الاجتماعي:

عزز الحزب بناءه العسكري والسياسي بإقامة المؤسسات الاجتماعية والتربوية والصحية، وهذه المؤسسات تكسبه شعبية تعينه وقت السلم والحرب، ومثال لذلك مؤسسة جهاد البناء التي تعمل على ترميم وإعادة بناء ما تهدم من منازل جراء الاعتداءات الإسرائيلية، والهيئة الصحية وتعمل في مجال الخدمات الطبية في حالتي الحرب والسلم، وجمعية الإمداد الخيرية الإسلامية التي تعمل من أجل الوصول إلى اكتفاء الأسر ذاتياً ورفع مستواها التربوي والتعليمي ورعاية العجزة وكفالة الأيتام، وتهدف مؤسسة الشهيد إلى الاهتمام التربوي والتعليمي والاجتماعي بأسر الشهداء، ومؤسسة القرض الحسن التي تقدم القروض غير الربوية للمحتاجين(٣٨).

هذه المؤسسات تعالج مشكلات الواقع اللبناني في ظل الاعتداءات الإسرائيلية المتكررة وتقوم بدور اجتماعي كبير في وقت السلم، الأمر الذي مكّن الحزب من بناء قاعدة جماهيرية كبيرة واستقطاب تعاطف شعبي مكنه من خوض المعركة ضد إسرائيل وأكسبه بعداً سياسياً وأصبح جزءاً من المعادلة السياسية والاجتماعية في لبنان وليس حالة عسكرية فقط، وهذا يؤكد القدرات السياسية التي تتمتع

٣٨. موسى الموسوي، الشيعة والتصحيح، مصدر سابق ص٥٢.

بها الهيئة القيادية العليا للحزب والكفاءة السياسية والعسكرية القائمة على أساس علمي وقراءة عقلانية للواقع وأبعاد الصراع.

الخاتمة

بقراءة للفكر والمنهج في ضوء التحولات السياسية الداخلية والإقليمية والعالمية فإن للحزب مستقبلاً في البناء السياسي والمقاومي في لبنان. فبالنظر للقاعدة الجماهيرية نجده يمثل غالبية الشيعة في لبنان، علاوة على أن منهجه الواقعي في التعامل مع الحدث على المستوى السياسي والعسكري والاجتماعي أكسبه بُعداً جماهيرياً خارج نطاق طائفة الشيعة، أي أوساط السنة(٣٩). ولقيادة الحزب الحالية مهارة عالية في صياغة الخطاب السياسي واستغلال الأحداث والمناسبات(٤٠) لكسب عطف الجماهير فلخطاباته صدى واسعاً حتى خارج لبنان.

أما على صعيد المقاومة فإنه لم يحن الوقت لتكف إسرائيل عن اعتداءاتها على لبنان، بل إنَّ حرباً أُخرى لا بد آتية وغرضها تفتيت لبنان وإشعال جذوة الحرب الأهلية فيه من جديد بعد أن فشلت إسرائيل في كسب الأرض بالحرب المباشرة مع حزب الله، فلا يمكن أن تكون حرب ٢٠٠٦م بين إسرائيل والحزب هي نهاية المشروع البروتستانتي (الإنجيليون الجدد)(٤١). وبناءً على هذه الفرضية فإن الحزب سيحتفظ بسلاحه ووضعه في المقاومة مع اتخاذ منهجية مناسبة للتكيُّف إيجاباً مع التحولات السياسية. ويعزز موقف الحزب تمثيله للمذهبية الشيعية الإمامية الاثني عشرية على مرمى من بيت المقدس وهي تتطلع إلى ظهور الإمام المهدي المنتظر، ويجد الحزب على خلفية هذا المبدأ دعماً سياسياً وعسكرياً ومالياً من الجمهورية الإسلامية الإيرانية حيث يمثل الحزب رأس الرمح لإيران في تنفيذ استراتيجياتها في المنطقة.

إن قدرات الحزب السياسية والعسكرية تمكنه من تجاوز سيناريوهات الإقصاء الداخلية والإقليمية والعالمية، فهو يمارس السياسة وفقاً لعقيدة راسخة ومنهجية مرنة ودعم لوجستي معتبر.

---

٣٩. التَّقية عند الشيعة مقصود بها كل من ليس بشيعي فلا داعي للتخصيص ها هنا.

٤٠. محمد أبو القاسم حاج حمد، الظاهرة الإسرائيلية، التنوير، العدد الثاني، سبتمبر ٢٠٠٦م، ص٣٤.

٤١. غريس هالسل، النبوءة والسياسة، ترجمة محمد السماك، الدار الجماهيرية، ١٩٨٦.

المسلمون في الولايات المتحدة: النشأة والواقع والتحديات

د. حسن الحاج علي أحمد

المسلمون في الولايات المتحدة: النشأة والواقع والتحديات

د. حسن الحاج علي أحمد

لا يرجع تاريخ المسلمين في أمريكا إلى الهجرات الحديثة نسبياً، والتي وقعت ابتداءً من نهاية القرن التاسع عشر وصاعداً، وإنما يعود أول ظهور للمسلمين في الأمريكتين إلى الرقيق الذين جلبوا من إفريقيا. وقد قام هؤلاء الأرقاء بثورات عديدة في مناطق مختلفة من تلك البلاد، وأول انتفاضة وثّقت كانت تلك التي وقعت عام ١٥٠٣، وعلى إثرها طلب نيكولاس دي أوفاندو، أول حاكم ملكي لهسبانيولا، من الملكة إيزابيلا عدم إرسال شحنات أخرى إلى المستعمرة من الرقيق اللادينو، أي أولئك الذين لديهم إلمام باللغة والثقافة الإسبانية أو البرتغالية، وفوق ذلك لديهم صلة بمنطقتي السنغال وغامبيا أو بالإسلام أو بالاثنين معاً. وكان أوفاندو الذي وصل إلى البلاد قبل عام، قد علم أن اللادينو متمردون على الاسترقاق ويجنحون للفرار[١].

وفي الولايات المتحدة تشير دلائل مختلفة إلى وجود مسلمين بين الرقيق الذين جلبوا من إفريقيا وبخاصة في ولايتي كارولينا الشمالية وجورجيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر. فمن بين الإعلانات المنشورة في الأماكن العامة وفي الصحف عن رقيق فارين ترد أسماء مثل مصطفى وبوكاري (بخاري أو ربما أبوبكر) ومامادو (محمد)، أو ترد معلومات عن بلادهم مثل الهوسا أو المور. فعلى سبيل المثال نشر إعلان في صحيفة « جورجيا غازيت « Georgia Gazette في ٢٤ مايو ١٧٧٥ يذكر فيه هروب ثلاثة رجال من بلاد المور From Moorish country، وهي صفة تشير إلى المسلمين"[٢]. ويرجح هذا الحال أن أولئك الرقيق من المسلمين كانوا يمارسون

1 – Michael A. Gomez، Black Crescent: The Experience and Legacy of African Muslims in the Americas. Cambridge: Cambridge University press. 2005. p. 4

٢ – المصدر نفسه، ص ١٤٦–١٤٧. أما بخصوص مصطلح مور، فقد جاء من الإسبان والبرتغاليين الذين عرفوا المسلمين في الأندلس، ويشير المصطلح عندهم إلى المسلمين الذين هم خليط من العرب والبربر والذين امتزجوا منهم إضافة للأفارقة. ولا يعكس المصطلح خصائص إثنية بل يشير إلى كل من يحمل سمات الثقافة الإسلامية. انظر المرجع نفسه، ص ٥.

شعائرهم الدينية أو بعضاً منها، وفي الغالب سراً، وما يعضّد هذا محاولات تمردهم وفرارهم الذي يشير إلى رفضهم أوضاع الاسترقاق والبيئة التي يعيشون فيها.

اما الهجرات الحديثة وبخاصة هجرات العرب المسلمين فقد بدأت موجتها الأولى في الفترة بين ١٨٧٥ و١٩١٢، وتعود جذور جل الذين هاجروا في هذه المرحلة إلى منطقة الشام التي كانت تحت الحكم العثماني في ذلك الوقت. وقد وفد معظمهم لأسباب اقتصادية، وأصبحوا عمالاً أو تجاراً، وكانوا يعتقدون أن إقامتهم لن تطول في تلك البلاد. وتسببت الحرب العالمية الأولى وتوطد الاستعمار الاوروبي، في هجرة عدد آخر من المنطقة لأسباب سياسية. وادى قانون الهجرة الذي صدر في عام ١٩٢٤، الذي ادخل نظام الحصص القومية، إلى الحد من موجة الهجرة الثانية هذه. اما الموجة الثالثة فقد حدثت في الفترة بين ١٩٤٧م و١٩٦٠م. ولمّا كان قانون الجنسية لعام ١٩٥٣ قد عدّل الحصص التي كانت تعطى لكل دولة أصل، فإننا نجد أن نسبة المسلمين المهاجرين لم تكن كبيرة، وجاء عدد مقدر منهم من دول خارج المنطقة العربية مثل الهند وباكستان، ويوغسلافيا وألبانيا. وحدثت الموجة الرابعة بعد عام ١٩٦٥. ففي تلك السنة صدر قانون الهجرة الذي ألغى نظام الحصص المبني على الأصل الوطني، وأعطيت الأفضلية لأقارب المهاجرين وللذين يحملون مهارات وظيفية[٣].

بنى المسلمون الألبان المهاجرون مسجداً في ولاية مين في عام ١٩١٥ وكوّنوا جمعية إسلامية، وبحلول عام ١٩١٩ بنوا مسجداً آخر في ولاية كونيتيكت. وفي العام نفسه تمكن التتار الناطقون بالبولندية من بناء مسجد في بروكلين. وعلى المستوى التنظيمي تأسس أول اتحاد قومي للمسلمين في أمريكا في عام ١٩٥٢ عندما التقى نحو أربعمائة مسلم من الولايات المتحدة وكندا في مدينة سيدار رابيدز وكونوا «الجمعية الإسلامية الدولية». وبعد عامين، وفي المؤتمر الثالث للجمعية، قرر المجتمعون إقامة منظمة جامعة تشمل تحت مظلتها التنظيمات الإسلامية المحلية. نتيجة لذلك تكوّن «اتحاد الجمعيات في الولايات المتحدة وكندا[٤]».

أما المسلمون المنحدرون من أول أصول إفريقية، والذين شكّلوا نواة إسلام قدامى

٣ – Jane I. Smith، Patterns of Muslim Immigration

٤ – قطبي المهدي أحمد، "التنظيمات الإسلامية في الولايات المتحدة،" في: إيفون حداد، محرر، المسلمون في أمريكا. القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر. ١٩٩٤. ٢٥.

المهاجرين، فقد تطورت تنظيماتهم من جماعات خلطت بين ديانات والوطنية الزنجية والإثنية. ومن أوائل المنظمات التي تأثرت بالوطنية الزنجية: الجمعية الإسلامية العالمية التي انشاها دوسه محمد علي في عام ١٩٢٦ في مدينة ديترويت. وكان لدوسه محمد علي (١٨٦٦– ١٩٤٥)، الذي ولد في مصر لأب مصري وأم سودانية، تأثير كبير على زعماء المنظمات السوداء التي ظهرت بعد ذلك، مثل ماركوس غارفي، وفرض محمد، وأليجا محمد، ونوبل درو علي. اتخذت الجمعية شعار: «إله واحد وهدف واحد ومصير واحد». وشاعت وسط زعماء بعض المنظمات التي أنشئت في العقود الأولى من القرن العشرين وادّعت ارتباطاً بالإسلام، مزاعم الألوهية وادعاء النبوة. و لم يكن تفشي هذه المزاعم وقفاً بين الذين يدعون صلة بالإسلام، بل راجت وسط عدد من الجماعات الدينية للامريكان المنحدرين من أصول إفريقية. ومن شاكلة هذه التنظيمات «The Moorish Science Temple of America» التي أسسها نوبل درو علي (تيموثي درو)، واتخذت هذا الاسم في عام ١٩٢٨ في مدينة شيكاغو، بعد ان غيّر الاسم عدة مرات ابتداءً من المعبد الكنعاني الذي اسسه في عام ١٩١٣ في مدينة نيوآرك. وقد ألّف نوبل درو علي كتاباً مقدساً سماه "قرآن الحلقة السابعة" Circle Seven Koran وعدّ نفسه نبيّا.

من أتباع نوبل درو علي – لكن انشق عليه لاحقاً– عبد الولي فرض محمد، وهو شخصية غامضة تضاربت الروايات حول أصله واسمه السابق، حيث تقول بعض المصادر إن اسمه السابق (والاس فورد)، وصاحب هذا الاسم ذو سوابق قضائية وسجن لفترة. أسس عبد الولي فرض محمد، بعد ذلك في عام ١٩٣٣م، منظمة "أمة الإسلام" The Nation of Islam –إحدى أهم المنظمات الإسلامية التي عملت في الولايات المتحدة وسط المسلمين المنحدرين من أول أصول إفريقية– وقامت المنظمة على أفكاره. وقال فرض محمد إن أنسب دين للأمريكان السود هو الإسلام، وإن الله قد أرسله لينشر هذا الدين، وقد استطاع أن يجمع حوله عدداً من الأتباع الذين أعجبوا بقدراته وبحديثه عن تفوق الجنس الأسود. اختفى فرض محمد في عام ١٩٣٣م، وتولّى الزعامة بعده في المنظمة أليجا محمد. وذكر أليجا محمد، الذي أطلق عليه لقب رسول الله، في كتابه "رسالة إلى الإنسان الأسود" ما يلي: "إن الله– أي فرض محمد– قد أتى إلينا من المدينة المقدسة مكة في عام ١٩٣٠"[٥].

٥ – ورد الاقتباس في موسوعة ويكيبيديا
en.wikipedia.org/wiki/Wallace-fard- Muhammad

نجح أليجا محمد، الذي كان أيضا أحد أتباع درو علي، في بناء منظمة اقتصرت عضويتها على السود، وتقوم على بعض الأفكار المشوشة عن الإسلام، وتعتقد أن الإنسان الأبيض شيطان. تولى وارث الدين محمد زعامة أمة الإسلام خلفاً لوالده أليجا في عام ١٩٧٥م، وتمكن من إحداث تغيير في أفكار الجماعة وتحويلها تدريجيا إلى تيار الإسلام السني العام، وتخلت المنظمة عن توجهاتها العنصرية، فقبلت البيض في عضويتها وأصبح اسمها الآن (المسجد الراعي Mosque Cares)، وتركز المنظمة الآن على حل قضايا المجتمع والعمل على ترقيته، وتخاطب المسلمين وغير المسلمين. غير أن تياراً من أمة الإسلام استمر على منهج المنظمة السابق بقيادة لويس فرخان. وهناك دلائل عديدة تشير إلى أن فرخان، في الفترة الأخيرة، قد عدّل كثيراً من توجهات المنظمة، واقترب أكثر من تيار الإسلام العام. أما أتباع تيار الإسلام العام من المنحدرين من أصول إفريقية، فقد بنوا أول مسجد لهم في مدينة بتسبيرج في عام ١٩٣٠م، وقد ضاقت الفجوة بين هذا التيار وجماعة وارث الدين كثيراً.

كان للطلاب المسلمين المبتعثين للدراسة في الولايات المتحدة دور مقدر في دفع العمل الإسلامي في أمريكا. فقد أسهم هؤلاء الطلاب في تشكيل اللبنات الاولى التي انطلق منها العمل الإسلامي المنظم. فبعد أن تكوّن أول تنظيم لهم باسم «رابطة الطلاب المسلمين» في عام ١٩٦٣م، تكاثر نشاطهم وتشعّب، مما حدا بهم إلى تكوين أمانة عامة من متفرغين، وإنشاء مقر عام دائم في مدينة بلينفيلد في ولاية إنديانا في عام ١٩٧٥[٦]، وكان المسلمون من غير الطلاب قد أسسوا «رابطة المجتمع الإسلامي» وهي اتحاد لتنظيمات المجتمعات المحلية.

حجم الوجود الإسلامي في الولايات المتحدة:

تتضارب الأرقام حول عدد المسلمين في الولايات المتحدة ما بين ساع لتقليل العدد، ونازع لتضخيمه. ومن الواضح أن للاعتبارات السياسية نصيباً وافراً في هذا الصدد. وبناءً على إحصاءات مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية، فإن عدد المسلمين في الولايات المتحدة يتراوح بين ٦ و٧ ملايين، ربعهم من أصول جنوب آسيوية، وربع آخر من أصول إفريقية، وربع من أصول عربية. (انظر الجدول رقم١ الذي يقدم تصنيفاً تقديرياً للأصول الإثنية للمسلمين في الولايات المتحدة، والجدول رقم ٢ الذي يوضح التصنيف الإثني للمسلمين الذين يرتادون المساجد، والذي تبدو فيه نسبة المسلمين من جنوب آسيا أكبر).

٦ – قطبي المهدي، مصدر سابق،ص. ٢٧.

جدول رقم(١): عدد المسلمين في أمريكا الشمالية *

الأصول الإثنية	النسبة المئوية التقديرية لعدد المسلمين
جنوب آسيا	٢٥
عرب	٢٣
أمريكان من أصول أفريقية	١٤
أفريقيا جنوب الصحراء	١٠
إيرانيون	١٠
أتراك	٦
أجناس أخرى من آسيا	٥
البلقان	٢
أخرى **	٥

المصدر:

Mohamed Nimer. The North American Muslim Resource Guide: Muslim Community Life in the United States and Canada. New York، NY: Routledge، 2002.

*الولايات المتحدة وكندا.

** تشتمل على أصول مختلفة: (الأنجلو أمريكيون، لاتينيون، سكان كندا الأصليون، وسكان أمريكا الأصليون).

جدول رقم(٢): تصنيف المسلمين السنّة حسب حضورهم في المساجد

الإثنية	النسبة المئوية
جنوب آسيا	٣٣
أمريكان من أصول أفريقية	٣٠
عرب	٢٥
أفريقيا جنوب الصحراء	٣,٤
أوروبيون(البلقان)	٢,١
أمريكان بيض	١,٦
جنوب شرق آسيا	١,٣
الكاريبي	١,٢
أتراك	١,١
هنود	٠,٧
من أمريكا اللاتينية	٠,٦

المصدر: Ihsan Bagby et. al، The American Mosque: A National Portrait. CAIR 2001

يعد الإسلام الدين الأكثر انتشاراً في الولايات المتحدة. ويعزى النمو المتزايد لأعداد المسلمين إلى عاملين اثنين، الأول تحول أعداد من الأمريكيين للإسلام، والثاني زيادة عدد المهاجرين من بلدان إسلامية للولايات المتحدة، حيث يشكل المهاجرون من العالم العربي وجنوب آسيا أكثر من النصف (انظر جدول رقم ٣). يتميّز المسلمون في الولايات المتحدة بتعليم جيد حيث إن ٥٩٪ منهم لديهم تعليم جامعي، كما أن دخول أغلبيتهم فوق متوسط الدخل الأمريكي. فقد أشار نحو ٥٢٪ من مستطلعين مسلمين إلى أن دخلهم السنوي يتجاوز خمسين ألف دولار[٧].

7 –Zogby International، Muslims in the American Public Square: Shifting Political Winds & Fallout From 9/11، Afghanistan and Iraq. October 2004. p. 8. at http: //www.projectmaps.com/AMP2004report.pdf:

جدول رقم(٣): المهاجرون من بلدان إسلامية للولايات المتحدة

منطقة /قطر	متوسط دخل الاسرة	النسبة المئوية للذين يحملون شهادةبكالريوس فما فوق	النسبة المئوية الذين يحملون الجنسية الأمريكية	النسبة المئوية من المسلمين الأمريكان
العالم العربي	٤٧,٠٠٠	٣٣	٨٠	٢٩
جنوب آسيا	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٢٧
إيران	٥٠,٠٠٠	٤٩	٤٤	١٣
أفريقا جنوب الصحراء	٣١,٠٠٠	٣٣	٦٥	١٢
تركيا	٥٢,٠٠٠	٤٠	٧٠	٧
دول آسيوية أخرى	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٥
البلقان	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٣
ألبانيا	٤٥,٠٠٠	٢٢	٨٥	غير متوفرة
غيانا	٤٠,٠٠٠	١٥	٥٣	٢
ترينيداد و توتيغو	٣٦,٠٠٠	١٥	٤٢	١
أخرى*	غير متوفرة	غير متوفرة	غير متوفرة	٥

المصدر: The North American Muslim Resource Guide and the U.S. Bureau of the Census.

* تشتمل على أصول مختلفة(الأنجلو أمريكيون، لاتينيون، سكان كندا الأصليون، وسكان أمريكا الأصليون).

المنظمات الإسلامية:

تبعاً للحالة الأمريكية التي تتميز بتعدد التنظيمات والجمعيات، توجد العديد من المنظمات الإسلامية العاملة في الساحة الأمريكية، وتتنوع وفقاً للخلفيات الفكرية والإثنية والمهنية. فعلى سبيل المثال هناك منظمات تعارض الحرب في

العراق وأفغانستان، وأخرى تؤيد تلك الحرب. وهناك منظمات تركز على البعد الروحي، وأخرى تهتم بالشأن السياسي. يعد الاتحاد الإسلامي لأمريكا الشمالية، أكبر المنظمات الإسلامية السنية، ذا توجه إسلامي شامل. إذ تغطي أنشطته معظم المجالات التي تهم المسلمين. وقد اختار، مؤخراً، ولأول مرة في تاريخ المنظمات الإسلامية الأمريكية، سيدة لترأسه هي: إنغريد ماتسون. أما «المجلس الإسلامي للشؤون العامة»، فهو منظمة تهتم برعاية مصالح المسلمين السياسية وقضاياهم العامة. وقد نظم المجلس حملة وسط القواعد لمحاربة الإرهاب بمشاركة ٦٠٠ مسجد ومؤسسة[٨]. كما توجد تنظيمات أخرى عديدة مثل مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية، والمجلس الإسلامي الأمريكي (انظر الملحق رقم ١). وتعد «مجتمعات الشيعة الإثني عشرية في أمريكا الشمالية» أكبر المنظمات الشيعية. وتوجد بجانبها مؤسسة الإمام الخوئي في نيويورك. وهناك العديد من المنظمات الإسلامية المهنية لقطاعات المحامين والأطباء والمهندسين والمشتغلين بالعلوم الاجتماعية.

المشاركة السياسية للمسلمين:

ظل المسلمون لعقود طويلة على هامش الحياة السياسية في الولايات المتحدة، وتداخلت عوامل مختلفة في ترسيخ هذا الحال إلى أن بدأ يتغير في السنوات القليلة الماضية. وأهم هذه العوامل أن المهاجرين الأوائل والذين تلوهم جاء جلهم من بلاد تضعف فيها المشاركة السياسية، وتكون ممارسة العمل السياسي فيها محفوفة بالمخاطر، لذا ظلت نظرتهم للسياسة سلبية. كما أن جزءاً من هؤلاء المهاجرين جاء لأسباب اقتصادية، فركّز جهوده في مجال العمل، ونظر للسياسة بحسبانها هماً إضافياً يحتاج إلى فضل وقت لا يمتلكونه. يضاف إلى ذلك أن الذين تميّزوا بوعي سياسي عالٍ، حملوا معهم من بلدانهم اختلافاتهم الأيديولوجية والمذهبية والإثنية وانعزلوا داخل منظماتهم ومساجدهم وانشغلوا بتلك الخلافات. أما المسلمون الذين سبقوهم، وبخاصة المنحدرين من أصول إفريقية، فقد شغلتهم أوضاع التفرقة والتمييز التي عانوا منها، واهتموا، مثل غيرهم من السود، بتأمين الحقوق المدنية الاساسية.

---

8 - Qamar-ul Huda، The Diversity of Muslims in The United States: Views as Americans. Special Report. United States Institute of Peace. Feb. 2006. p. 10.

بعد أن شبت الأجيال الجديدة من المسلمين الأمريكان، ظهر تأثيرهم الواضح في الاهتمام بالعملية السياسية، مما نجم عنه ازدياد أعداد المسلمين المشاركين في العمل السياسي. وبرزت المشاركة السياسية للمسلمين بصورة واضحة في انتخابات عام ٢٠٠٠. وكان عدد المرشحين المسلمين قد وصل إلى ذروته في انتخابات، فوصل إلى نحو ٧٠٠ مرشح، غير أن هذا العدد انخفض بصورة حادة في انتخابات عام ٢٠٠٢ ووصل إلى نحو ٧٠، وارتفع قليلاً في عام ٢٠٠٤ ليصل إلى نحو ١٠٠ مرشح[٩]. والواضح أن الحملة ضد الإرهاب، التي انطلقت بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١ واستهدفت المسلمين بدرجة أساسية، خلقت جواً من الخوف لدى المسلمين مما دفعهم للإحجام عن المشاركة في الشأن العام.

في انتخابات ٢٠٠٦ فاز كيث أليسون الديموقراطي من ولاية مينيسوتا في انتخابات مجلس النواب ليكون بذلك أول مسلم ينتخب في الكونغرس وأول غير أبيض ترسله مينيسوتا إلى واشنطون. لكن حسن أحمد، الأمريكي من أصل مصري، المرشح عن الحزب الجمهوري، لم يحالفه الحظ في الدائرة ١٨ في ولاية تكساس، حيث فازت منافسته الديموقراطية شيلا جاكسون التي حصلت على نحو ٨٠٪ من الأصوات. وكان عضو مجلس شيوخ ولاية نورث كارولينا لاري شو، هو أرفع مسؤول مسلم ينتخب في الولايات المتحدة، وقد أعيد انتخابه في عام ٢٠٠٦. كما أعيد انتخاب صغير (ساغي) طاهر للمرة الثالثة لمجلس نواب ولاية نيوهامشير. وفي عام ١٩٩١ انتخب شارلس بلال عمدة لمدينة كونتز في ولاية تكساس ليصبح أول عمدة مسلم في الولايات المتحدة.

وبناءً على استطلاع أجراه مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية وسط ناخبين مسلمين مسجلين في أكتوبر ٢٠٠٦، ذكر ٤٢٪ أنهم ديمقراطيون، بينما قال ١٧٪ إنهم جمهوريون، وذكر ٢٪ أنهم لا يحملون انتماءً حزبياً[١٠]. وفي انتخابات عام ٢٠٠٠ التي شارك فيها المسلمون بشكل أكبر أيدت أغلبيتهم، وهم من الذين تلقوا تعليماً جيداً كما أن دخولهم جيدة، المرشح جورج بوش

9 – Abdus Sattar Ghazali، American Muslims in 2006 elections In: American Muslim Perspective at:
http: //www.ampolitics.ghazali.net/index.html

10 – CAIR Reports on Election Efforts، Nov. 14، 2006
http: //www.cair-net.org/default.asp?Page=articleView&id=&theType= NR 2386

نسبة لآرائه المحافظة. لكن تطورات الأحداث بعد سبتمبر ٢٠٠١، وما أسفر عنها من مضايقات للمسلمين دفعت بهم إلى عقد تحالف جديد مع الليبراليين العلمانيين الذين يعارضون سياسات بوش الداخلية والخارجية، وبخاصة الحرب في العراق[١١].

لحث المسلمين في الولايات المتحدة على التسجيل والتصويت، عدّد مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية أسباباً منها:

١- السماح بتأدية الشعائر الإسلامية في مكان العمل والمدارس.

٢- إقامة بيئة أسرية سليمة ومعافاة من المخدرات.

٣- مجابهة التمييز والصور النمطية.

٤- تشجيع السياسات المحلية والخارجية القائمة على العدالة، وتحديد كيف تستخدم أموال الضرائب التي يدفعونها.

أثّر المهاجرون الجدد على أداء المسلمين السياسي، فعلى الرغم من أن نحو ٨٥٪ من المسلمين الذين استطلعت آراؤهم مسجلين في السجل الانتخابي، إلا أن الذين يمارسون نشاطاً سياسياً فوق ذلك، مثل كتابة العرائض والمشاركة في المسيرات، يتراوح بين الربع وما يزيد قليلاً عن النصف (انظر جدول رقم ٤).

جدول رقم(٤) يوضح الأنشطة السياسية للمسلمين الأمريكان كما جاءت في استطلاع للرأي

	نعم٪	لا٪	غير متأكد٪
كتبت للإعلام أو لسياسي حول قضية أو وقّعت على عريضة	٥٤	٤٥	١
شاركت في مسيرة من أجل قضية سياسية	٤٦	٥٤	–
زرت موقعاً سياسياً في الإنترنت	٤٠	٥٩	١
شاركت في مقاطعة منتج أو عمل تجاري	٣٦	٦٣	١
قدمت تبرعاً مالياً أو تطوعت للعمل مع مرشح سياسي	٣٥	٦٤	١
أعد نفسي عضواً نشطاً في حزب سياسي	٢٤	٧٣	٣

المصدر: Zogby International، Muslims in the American

11 – Peter Skerry، "The New Muslim–Liberal Coalition،" Time، 11 Nov. 2006. 9 www.time.com/time/nation/article/1558227،00html 859

Public Square: Shifting Political Winds & Fallout From 9/11،
:Afghanistan and Iraq. October 2004.p. 17. at
http: //www.projectmaps.com/AMP2004report.pdf

المسلمون في الجيش الأمريكي:

يشكّل المسلمون حضوراً ملموساً في عدد من المؤسسات الأمريكية الرسمية، وبخاصة القوات المسلحة. فقد بدأ عدد المسلمين في الازدياد في الجيش الأمريكي في السنوات الماضية. لكن لا يتوافر إحصاء دقيق عن عدد المسلمين في المؤسسة العسكرية الأمريكية، وحتى مواقع وزارة الدفاع الأمريكية تقدم أرقاماً تقريبية. فبناءً على الخدمة الصحفية للقوات الأمريكية، فإن عدد المسلمين في الجيش الأمريكي في عام ٢٠٠١ كان يتراوح بين ١٠ آلاف و٢٠ ألفاً[١٢]. في تقدر مصادر أخرى في البنتاغون العدد بنحو ٣٣٨٦[١٣]. ويتضح من هذا المدى الشاسع عدم وجود أرقام دقيقة عند المسلمين في الجيش الأمريكي، وتعزو المصادر الرسمية تضارب الأرقام أو عدم توفرها لعدم استخدام الجيش الأمريكي الدين عاملاً في التجنيد. ورغم أن تصنيف الديانة يرد في استمارات الإحصاءات، إلا أن الإجابة عليه ليست إلزامية. وتعتقد المنظمات الإسلامية أن عدد المسلمين في الجيش الأمريكي أكبر من ذلك وربما يصل إلى نحو ١٥ ألفاً. ويعود السبب وراء التقدير المتدني لعدد المسلمين إلى خوف البعض منهم من الكشف عن هويته الإسلامية. وتسعى الإدارة الأمريكية إلى زيادة عدد المسلمين في الجيش الأمريكي لمعرفة المهاجرين منهم للغات وثقافة دول يشارك الجيش الأمريكي في عمليات فيها مثل العراق وأفغانستان.

آثار سبتمبر ٢٠٠١ على العمل الإسلامي:

من المشاكل التي أضحت تواجه المسلمين في الولايات المتحدة بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١م التشويش الذي أصاب الصورة العامة للإسلام. فقد وقع ربط، عند عدد كبير من الأمريكيين، بين الإسلام والعنف، وعدم اكتراث المسلمين بحياة الإنسان. ففي استطلاع أجرته صحيفة (واشنطن بوست) وقناة (أيه بي

12 – Jim Garamone، "Islam Growing in America، U.S. Military،"
American Forces Press Service، Oct. 4، 2001
13 – Richard Whittle، Uncle Sam wants US Muslims to serve
http: //news.yahoo.com/s/csm/20061227/ts_csm/amuslimtroop

سي) التلفزيونية وسط الأمريكيين، قال ٤٦٪ من المستطلعين إنهم يحملون رأياً سلبياً عن الإسلام. ويعد هذا تحولاً في الرأي بزيادة بلغت ٧٪ عن الفترة التي سبقت الهجمات. وزادت نسبة الذين يرون أن الإسلام يغرس في نفوس حامليه جنوحاً نحو العنف من ١٤٪ في يناير ٢٠٠٢م إلى ٣٣٪ في مارس ٢٠٠٦م. وأقر واحد من بين كل أربعة أمريكيين بأنه يحمل تحيزاً ضد المسلمين. ويرى أحد الذين استطلعت آراؤهم أن الإسلام كديانة أخرى جيد، لكن يبدو أن الانتقام جزء من البنية الاعتقادية عند المسلمين. «فإذا وقع الاعتداء على جماعتنا، يجب علينا أن ندافع عنهم، لا أعتقد أن مثل هذا الفهم موجود في المسيحية[١٤]. ويؤكد استطلاع نظمه مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية في شهري يونيو ويوليو ٢٠٠٦، عن صورة الإسلام في الولايات المتحدة، بعض ما توصل إليه استطلاع (واشنطن بوست) المذكور، غير أن تقرير المجلس يكشف أبعاداً أخرى. فمن النتائج التي توصل إليها الاستطلاع أن المعرفة عن الإسلام في الولايات المتحدة ما زالت محدودة. فقد ذكر نحو ٢٪ فقط من المستطلعين انهم يعرفون الدين الإسلامي معرفة قوية، وهذه النسبة لم تتغير منذ عام ٢٠٠٤م ويعتقد نحو ٦٠٪ أن لديهم معرفة ليست جيدة عن الإسلام، أو لا يعرفون عنه شيئاً البتة (انظر الجدولين ٤ و٥). ويخلص التقرير إلى أن الأمريكيين، ووفق رؤيتهم للإسلام يمكن تصنيفهم إلى أربع مجموعات على النحو التالي[١٥]:

المجموعة الأولى: وتشكّل نحو الثلث، وهؤلاء غير مبالين أو لديهم أفكار مشوشة أو على أحسن الأحوال محايدون تجاه الإسلام والمسلمين.

المجموعة الثانية: وتمثّل نحو الربع، وهم الذين لديهم قبول بالإسلام كدين آخر.

المجموعة الثالثة: ويكونون الخُمس، وهم الذين يقبلون بالإسلام كدين آخر إلى حد ما.

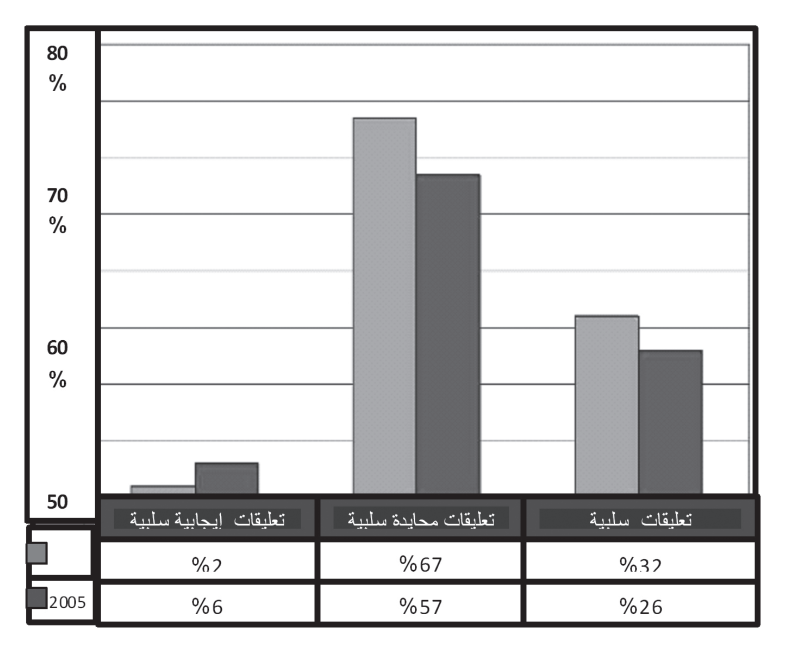
المجموعة الأخيرة: يكونون الخُمس، وهؤلاء الذين ليس لديهم استعداد لقبول الإسلام كدين آخر.

14 – Claudia Deane and Darryl Fears، "Negative Perception Of Islam Increasing،" Washington Post، Thursday، March 9، 2006; A01

15 – Council on American –Islamic Relations' Research Center، American Public opinion About Islam and Muslims 2006، Washington DC. P.2.

ونتيجة لهذه الصورة السلبية ازدادت الإساءة والتعدي النفسي والمادي على المسلمين في الولايات المتحدة. ففي تقرير لمجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية في واشنطن عن الحقوق المدنية للمسلمين في الولايات المتحدة بعنوان: (النضال من أجل المساواة)، ارتفع عدد هذه الاعتداءات في عام ٢٠٠٥م بنسبة ٢٩٪ من العام الذي سبقه، فقد بلغت جملة حالات خرق الحقوق المدنية للمسلمين في عام ٢٠٠٤م نحو ١٩٠٠ حالة[١٦].

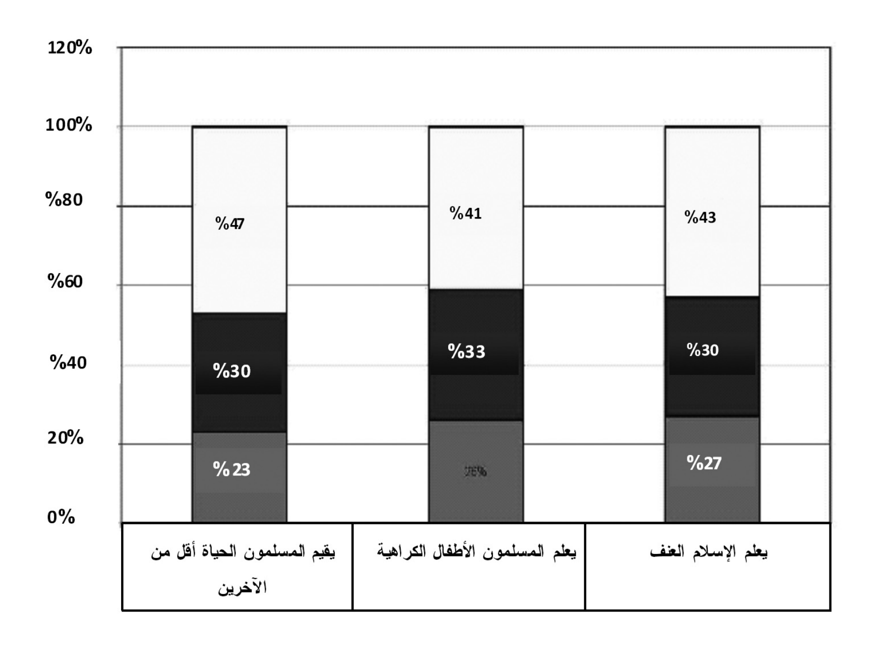

جدول رقم (٤) أفكار الأمريكيين الأولى عن الإسلام



المصدر: Council on American –Islamic Relations' Research Center، American Public opinion About Islam and Muslims 2006، Washington DC. P.3.

16- The Council on American-Islamic Relations(CAIR)، The Struggle For Equality، Washington D.C. 2006 http: //www.cair.com/pdf/2006-CAIR-Civil-Rights-Report.pdf





المصدر: Council on American –Islamic Relations’ Research Center، American Public opinion About Islam and Muslims 2006، Washington DC. P.4.

ولمجابهة هذه الصورة السلبية، وتوضيح موقف المسلمين الأمريكيين من الإرهاب، أصدر مجلس الفقه في أمريكا الشمالية في ٢٨ يوليو ٢٠٠٥م فتوى تحرّم الأعمال الإرهابية، ولقيت هذه الفتوى تأييد أكثر من ١٢٠ منظمة وشخصية ومؤسسة إسلامية[١٧].

---

١٧ – للاطلاع على نص الفتوى انظر.

التحديات الأخرى:

الهوية

يشكل الجمع بين المواطنة والالتزام بالإسلام، في بعض الحالات، تحدياً لعدد من المسلمين الأمريكيين. ويتبدى هذا الوضع بصورة جلية لدى المجندين في الجيش الأمريكي. وخير مثال لذلك ما وقع بعد أحداث سبتمبر حين تقدم عبد الرشيد محمد، كبير المرشدين الدينيين المسلمين في الجيش الأمريكي، بطلب فتوى من مجلس فقه أمريكا الشمالية حول شرعية مشاركة جندي مسلم في الجيش الأمريكي في الحرب ضد بلد مسلم. جاء رد رئيس المجلس، طه جابر العلواني، مركزاً على ان الجندي المسلم مواطن أمريكي وعليه الالتزام بالقوانين الأمريكية، وعليه المشاركة مع الأمريكيين الآخرين في حماية المصالح الأمنية للولايات المتحدة، والمشاركة في الحرب ضد الإرهاب.

وذكر عضو آخر في المجلس: «إذا شعر الفرد أن المشاركة في أي حرب هي ضد المبادئ الإسلامية، فعلى هذا الشخص الالتزام بهذا الاعتقاد. ويعتقد المجلس أن هذه الفتوى لا تمثل بالضرورة الرأي الوحيد في هذا الأمر»[١٨]. ويظهر تحدي الهوية بشكل آخر عند المسلمين الجدد الذين تخلوا عن دينهم وثقافتهم السابقة، ويريدون فك ارتباطهم السابق مظهراً وجوهراً، فيتخلى بعضهم عن أسمائهم القديمة وأزيائهم الغربية، ويتخذون أسماء إسلامية ويرتدون أزياء تميّزت بها قوميات من بلدان إسلامية.

الصور النمطية في الإعلام والسينما والمسرح:

يعاني المسلمون من رواج الصور النمطية السلبية في وسائل الإعلام المختلفة. ويعمل هذا الترويج السالب على إضعاف الروح العامة للمسلمين، وتقليل الإقبال على الإسلام، وتصويره على أنه ديانة أجنبية، مقصورة على المنطقة العربية. ويتطلب التعامل مع هذه الصور النمطية والتغلب عليها مجهوداً كبيراً من المسلمين، وبخاصة في الجوانب المادية والقدرات الفنية.

التحدي الذي يواجه منظمات المجتمع المدني:

من الآثار السالبة لما سمي الحرب على الإرهاب، الحملة التي تواجه منظمات العمل المدني الإسلامي، واتهامها بأنها تعمل على مساعدة التنظيمات المتطرفة.

---

١٨ – لمعرفة تفاصيل الفتوى انظر:

وقد طالت الحملة منظمات ومؤسسات عديدة، لم تسلم منها حتى مؤسسات تعليمية وأكاديمية. وغدا جمع الأموال للعمل الخيري عملاً محفوفاً بالمخاطر. ولهذه الحالة آثارها السلبية على العمل الأهلي الإسلامي بأشكاله المختلفة: الخيرية والدعوية والاجتماعية. وخير مثال على التحدي الذي يواجه المنظمات ما تعرض له مجلس العلاقات الأمريكية الإسلامية، وهو من المنظمات النشيطة في مجال العمل العام والدفاع عن القضايا الإسلامية. فبعد أن منحت عضو مجلس الشيوخ باربرا بوكسر، المدير التنفيذي للمجلس في مدينة سكرمنتو، باسم الكرا شهادة تقديرية للخدمة المتميّزة في نوفمبر ٢٠٠٦م، قامت بسحبها في ديسمبر ٢٠٠٦ م بعد أن تعرّضت لحملة إعلامية من القوى الصهيونية بدعوى مساندتها لإرهابيين. وقد احتج أعضاء جمهوريون في الكونغرس في مارس ٢٠٠٧م لأن الإدارة الكونغرس سمحت للمنظمة بعقد ندوة عن الإسلام والغرب داخل مباني الكونغرس. ويتعرّض المجلس لمتابعة ومراقبة لصيقة، فقد خصصت له الدوائر ذاتها موقعاً لتتبع نشاطاته هو cairwatch.com[١٩]، والغرض كما هو واضح تكبيل المنظمات الإسلامية وإرهابها.

الإسلام الصوفي:

انتشرت في العقود الأخيرة الطرق الصوفية في الولايات المتحدة. ونجم هذا الانتشار عن تنامي أعداد المهاجرين من العالم الإسلامي. على سبيل المثال انتشرت الطريقة النقشبندية الحقانية في مناطق مختلفة من الولايات المتحدة، حيث بلغ عدد المراكز التابعة للطريقة ٢٣ مركزاً في الولايات المتحدة وكندا. وقد أنشأت الطريقة المؤسسات التالية[٢٠]:

- مؤسسة السنّة الأمريكية As-Sunna Foundation of America وتهتم بنشر العلم الإسلامي، وقامت في هذا الصدد بنشر موسوعة العقيدة الإسلامية في ٧ مجلدات The Encyclopedia of Islamic Doctrine
- منظمة كاملات (مختصة بقضايا الأسرة والمرأة).

19 – "Scrutiny Increases for a Group Advocating for Muslims in U.S." The New York Times، March 14، 2007

20 – Annabelle Bottcher، "The Naqshbandiyya in the United States" at: http: //www.naqshbandi.net/haqqani/features/naqshbandiyya_in_us.htm

- المجلس الإسلامي الأعلى الأمريكي Islamic Supreme Council of America
- العون الإسلامي الأمريكي American Muslim Assistance

وقد جذبت الطرق الصوفية أعداداً من النساء الأمريكيات، وبخاصة الطريقة المولوية التي سمحت للنساء بالمشاركة في حلقات الذكر. وهناك أسباب مختلفة دفعت الأمريكيين للانضمام إلى الطرق الصوفية منها أن التصوف يهتم بتزكية النفس، وأنه يهتم بحركة الجسم، كما هو الحال في الذكر والدوران[٢١].

المسلمون التقدميون:

أدى الجو الليبرالي المفتوح في الولايات المتحدة إلى ظهور تيارات إسلامية متعددة ومتنوعة. من ضمن هذه التيارات التي تأثّرت بهذه البيئة (المسلمون التقدميون). ويعتقد المنتمون لهذا التيار أنهم لا يشكّلون تنظيماً محدداً يحمل أعضاؤه ولاءً بعينه، أو يسعون لتطبيق برنامج تفصيلي محدد، وإنما هم تيار عام يسعى لتقديم رؤية جديدة للإسلام. وقد حاولوا في كتاب (الجمهورية الطبيعية: دليل المسلمين للتقدم في القرن الحادي والعشرين)[٢٢] أن يقدموا الأفكار الرئيسة للتيار، حيث يتناول الكتاب قضايا متعددة مثل المرأة والعدالة والبيئة والجهاد. وقدّم التيار ترجمة لمعاني القرآن باللغة الإنجليزية بعنوان الرسالة(The Message)[٢٣]، وتقوم منهجية الترجمة على ما أسموه(طريق الله فقط) approach God alone، بمعنى أن الترجمة لا تستخدم أي مصادر أخرى في القيام بالترجمة أو الفهم سوى القاموس والإدراك العام. ويتضح من هذا أن أنصار التيار لا يعوّلون كثيراً على التفاسير التي قام بها من سبقهم من العلماء. فهم يرون تلك التفاسير رأياً بشرياً لا يمثل بالضرورة الإسلام، وهناك كتب أخرى لأعضاء بارزين في هذا التيار[٢٤]. قام أعضاء في التيار بخطوة جريئة تمثّلت في قيام أمينة ودود بإمامة المصلين في صلاة الجمعة في نيويورك في مارس ٢٠٠٥م.

21 – Anjum Naim، "Sufism In America،" Span، May–June 2005.p.54.

22 – Progressive Muslims، The Natural Republic: A Guide To Muslim Advancement Into The 21st Century. Lincoln: I universe، 2004

23 – Progressive Muslims، The Message: God's Revelation to Humanity. Lincoln:I universe، 2003.

24 – انظر على سبيل المثال: Amina Wadud، Qur›an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman›s Perspective. Oxford: Oxford University Press. 1999.

مالكوم إكس (الحاج مالك الشباز):

لا يكتمل التعرّض لمسيرة الإسلام في الولايات المتحدة دون تناول دور مالكوم إكس (الحاج مالك الشباز) في نشر الإسلام والتعريف به وسط الأمريكان المنحدرين من أصول إفريقية. ولد مالكوم إكس في عام ١٩٢٥م باسم مالكوم ليتيل. ودخل السجن في عام ١٩٤٦ بعد إدانته في جريمة سطو. وداخل السجن تعرّف على أفكار منظمة أمة الإسلام وزعيمها أليجا محمد. وبعد خروجه من السجن أصبح عضواً فاعلاً بالمنظمة. وقد كان خطيباً مفوهاً يحتشد المئات لسماع خطبه، مما جعله الرمز الأبرز للمنظمة. وفي عام ١٩٦٤م استقال من منظمة أمة الإسلام بعد خلاف مع أليجا محمد، وكوّن منظمة باسم المسجد الإسلامي. وفي ذلك العام سافر في رحلة الحج، كما زار في رحلته تلك مصر والسودان. وقد شكلت رحلة الحج نقطة تحوّل لمالكوم إكس، حيث شاهد في الحج تعدد سحنات وألوان وجنسيات المسلمين الذين أتوا من جميع أنحاء العالم. وقاده ذلك إلى التخلي عن معتقدات أمة الإسلام العنصرية والتحوّل إلى تيار الإسلام العام. وكان مالكوم يعتزم توحيد المنظمات المطالبة بالحقوق المدنية للسود في الولايات المتحدة، لكنه اغتيل في ٢١ فبراير ١٩٦٥م.

أما سيرته الذاتية فقد صدرت في كتاب نال شهرة واسعة، وظل في قائمة الكتب الأكثر بيعاً في الولايات المتحدة لعدد من الشهور، وبيعت منه ملايين النسخ، وأصبح كتاباً مقرراً في عدد كبير من الجامعات الأمريكية. وقد صاغه أليكس هيلي بعد مقابلات أجراها مع مالكوم، وعدته مجلة (تايم) أحد أهم عشرة كتب، من غير الروايات، في القرن العشرين. ووضح لاحقاً أن أليكس هيلي كان يعمل مع مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) وحذف ثلاثة فصول من الكتاب. وبعد أن انحسرت موجة الإعجاب به في السبعينيات والثمانينيات، طغت شعبيته مرة أخرى في بداية التسعينيات عندما تغنى به المغنون الشعبيون وأنتجت سيرته الذاتية في فيلم حظي بمشاهدة واسعة. وعد مالكوم رمز القوة السوداء الأول، بعد أن راجت شعبيته في الأوساط السوداء مرة أخرى في التسعينيات وحتى الآن، وعلقت صوره في العديد من المنازل، وغدا جزءاً من الفلكلور الشعبي، سميت هذه الظاهرة (مالكومولوجي)[٢٥]. وقد خصص لمالكوم إكس عدد من مواقع الإنترنت وأقيم مشروع مالكوم إكس في

25 – Manning Marable، “Rediscovering Malcom’s Life” Souls، vol. 7 no.1، Winter، 2005.p.24

جامعة كولومبيا في الولايات المتحدة لدراسة حياته وأفكاره.

جلال الدين الرومي:

يتمتع شعر جلال الدين الرومي هذه الفترة بشعبية طاغية في الولايات المتحدة، وتنشر الصحف الأمريكية الكبرى القراءات التي تنظم لشعره في الجامعات والأندية. وترى بعض المصادر أن ما حظي به الرومي من شعبية لم يحظ بها شاعر أمريكي قط. فقد بيعت من مقتطفاته في السنوات العشر الأخيرة ما فاق مبيعات أي شاعر أمريكي، حيث تجاوزت المبيعات ٥٠٠,٠٠٠ نسخة. ويرى فيليس تيكل، وهو محرر في مجلة (بيبليشرز ويكلي Publisher's Weekly) أن شعبية الرومي تشير إلى «فقرنا الروحي الكبير»[٢٦]. وكان لهذه الشعبية تأثير واضح في زيادة اهتمام الأمريكيين بالإسلام. ويتضح من تنامي شعبية الرومي أن البعد الثقافي يمكن أن يؤدي دوراً بالغ الأهمية في زيادة الوعي بمكونات الحضارة الإسلامية. وتعد القراءة الوسيلة الرئيسة التي من خلالها يتحوّل الأمريكيون لاعتناق الإسلام.

ملحق رقم(١) أسماء بعض المنظمات الإسلامية العاملة في الولايات المتحدة:

1–American Muslim Taskforce on Civil Rights and Elections (AMT) has been established by major Muslim American organizations.

2–American Muslim Alliance (AMA)

3–Council on American–Islamic Relations (CAIR)

Islamic Circle of North America (ICNA) 4–

5– Islamic Society of North America (ISNA)

6– Muslim Alliance of North America (MANA)

7– Muslim American Society (MAS)

8– Muslim Public Affairs Council (MPAC)

9– Muslim Student Association – National (MSAN)

---

26 – " Span، May–June 2005.p.52. Steve Holgate، "Persian Poet Rumi Conquers America

10– Project Islamic Hope (PIH)
11– The American Muslim Voice (AMV)
12– Latino American Dawah Organization (LADO)
13– Progagacion Islamic para la Educacion e la13– Devocion a Ala’ el Divino
وهي منظمة تهتم بنشر الدعوة وسط النساء المنحدرات من أصول لاتينية
14– Alianza Islamica منظمة للمسلمين من بورتريكو

ملحق رقم(٢) إحصاءات عامة

- عدد منظمات الكشافة والمرشدات الإسلامية ١١٢
- عدد المدارس الإسلامية الخاصة ٢٠٠
- عدد مدارس نهاية الأسبوع ٥٠٠
- عدد مؤسسات التعليم العالي الإسلامية ٦
- عدد المراكز الإسلامية والمساجد والمصليات ٣٠٠٠
- عدد المساجد في مدينة نيويورك ولونغ آيلاند ٤٥٠
- عدد المنظمات والجمعيات الإسلامية ٤٢٦
- عدد المطبوعات الدورية ٨٩



الجماعات الإسلامية في السودان :
الواقع والتحديات

دخول الإسلام السودان

أ.د.حسن مكي محمد أحمد

دخول الإسلام السودان

أ.د.حسن مكي محمد أحمد

تعرَّف أهل السودان القدامى (النوبة والبجة) على حركة الدعوة الإسلامية منذ أيامها الأولى، على عهد الرسول الكريم، لأن الهجرة كانت على نواحي إقليم أكسوم الحالي (منطقة التقراي)، ولكن المهاجرين ربما جابوا المنطقة ووصلوا إلى المناطق الدنيا في النيل، أي مناطق البجة والنوبة. ومع أننا لا نملك شواهد، إلا أن اتفاقية البقط المعقودة بين النوبة والعرب المسلمين في سنة ٣١ هجرية تشير إلى التزام النوبة بكنس وإسراج المسجد الذي ابتناه المسلمون في دنقلا. وربما كان هذا المسجد ثمرة من ثمار مجيء بعض المسلمين إلى هذه المنطقة من تجار وخلافهم، أو ربما ابتناه بعض الصحابة المهاجرين العابرين. ومن المحزن أنه لم تتم حفريات ذات بال في منطقة دنقلا، ولكن هناك شواهد على وجود مستوطنات إسلامية منذ القرن الأول الهجري في أريتريا، حيث وجدت شواهد قبور يرجع تاريخها للقرن الأول الهجري، كما وجدت شواهد قبور كذلك في منطقة حوض نقد نواحي سنكات، تشير إلى مستوطنات عربية في فترة متقدمة من التاريخ الإسلامي. كما توجد وثيقة يرجع تاريخها إلى القرن الثاني الهجري (صدر العهد العباسي) تشير إلى نزاع حول أرض النوبة بين ملك النوبة المسيحي وجمهرة من رعاياه، حيث اشتكى الملك النوبي للخليفة العباسي أن المسلمين اشتروا بعض الأراضي من النوبة، وحسب تقريره ومفهومه فإن هذه الصكوك والعهود باطلة لأنّه ليست للرعية ولاية على الأرض وإنما الأرض والعاملون فيها من النوبة يملكها الملك.

ربط السودانيين ما بين الإسلام والانعتاق:

أحال الخليفة العباسي المأمون القضية لقضاة المسلمين الذين أسقطوا دعوى الملك بحجة أن النوبة أحرار، وأن لا سلطان للملك عليهم إلا سلطان الحكم، وأن الشريعة الإسلامية لا تعترف بأن الملك يملك رعيته ملك رقبة، ولكن فقط يديرها. وأدى هذا المفهوم إلى انتشار حركة الإسلام، حيث ربط الناس بين الإسلام والحرية، ثم دخلت الهجرات العربية من الشرق والشمال. كما جاء أثر غربي شديد الأهمية وهو طريق الحج القادم من تمبكتو من غرب إفريقيا، ومثل طريق

الحج تحرك مدن بأكملها، لأن طريق الحج كان يضم التجار والحكّام وأمراء الجيوش وأصحاب الحرف والفقهاء وطالبي الهجرة الاقتصادية. وكان الطريق مثله مثل القطار حيث ينزل البعض ويستقر في المناطق ويتزوج منها، وينضم إليه ركب من الآخرين. وكانت رحلة الحج في حدها الأدنى قد تستغرق العام وربما استغرقت العمر كله. ولنا شاهد في رحلة ابن بطوطة في القرن الرابع عشر الميلادي، حيث استغرقت حوالي ٢٤ عاماً، وقد دوَّن مشاهداته عن شرق السودان وعن مدينة (عيذاب). كما أنه زار قبر أبي الحسن الشاذلي، المدفون في نواحي حلايب في قرية صغيرة بوادي (حميثراء). والمعروف أن أبا الحسن كان يحج عبر السودان، أو قل عبر منطقة النوبة لأن طريق الحج عبر مصر كان قد أغلقه الصليبيون في القرن الثاني عشر الميلادي، ومن المؤكد أن الشاذلي خلال إقامته في ما بين سواكن وعيذاب وحجه مع الحجيج السودانيين، والذي امتد شهوراً وأكثر ترك بينهم الطريقة الشاذلية، ولذا فإن الطريقة الشاذلية هي أقدم الطرق في السودان، ولذلك تتخلل أورادها كل أوراد الطرق الصوفية السودانية، حيث يرددها المريدون، ظانين أنها أوراد أصيلة من أورادهم كحزب السيف والبحر وغيرها.

الطريقة الثانية ترتيباً في الدخول إلى السودان هي القادرية المنتشرة في الإقليم الأوسط والنيل، وإن لم تكن لها قيادة مركزية فهي عبارة عن مركزيات متعددة مثلها مثل السمانية والتجانية وغيرها من الطرق السودانية، ولكن بعض الطرق كالختمية والأنصارية لها أكثر من مركز. ويمكن القول بأن الخريطة الدينية الشعبية للسودان أساسها التصوف ولذلك تكثر القباب والمزارات والمزاج الديني المرتبط بالشيوخ والأهازيج والمدائح والمناقب والحوليات والإيماءات والرمزيات ذات الدلالات الصوفية. لكن كذلك هناك مدارس دينية ارتكزت على نشر العلم الديني والفقه، كجهود غلام الله بن عايد، ثم الحركة السلفية الحديثة بتفريعاتها المختلفة. فإذا كان المسلمون في السودان في التقريب في حدود الـ٢٨ مليون فيمكن القول إن أكثر من ٦٠٪ من أهل السودان يرتبطون في ولائهم الديني بالتصوف. حتى لو كان هذا الانتماء ساكناً وحجم هؤلاء يزيد عن ١٦ مليون شخص ويضم هؤلاء أطفالاً ونساءً، ولكن مع ذلك فإن الناشطين في مجال العمل الصوفي من أصل ١٦ مليوناً لا يقلون عن مليونين هم أساس الحوليات والنشاط الدعوي الصوفي.

وهناك بضعة ملايين من السودانيين لم يتأثروا إلا بالفكر الديني التعليمي في

المدارس، أو اجتهاداتهم الخاصة، فهم مستقلون في انتمائهم بمعنى أن لا انتماء ديني محدداً لهم ولكنهم منفتحون للتعاون مع كل الجماعات الدينية.

اما الجديد على الخريطة الدينية السودانية فهو بروز الجماعات السلفية مثل أنصار السنة والسلفيين والإخوان المسلمين، الذين نظروا للدين كمنهج للحياة ودخلوا به إلى آفاق المعاصرة والسياسة والاقتصاد، وربما شكّل هؤلاء ١٠٪ أو أقل من الخريطة السودانية أي في حدود المليونين هم وأسرهم وأطفالهم، لكن وزنهم السياسي والاقتصادي والمعرفي والعلمي أكبر بكثير من حجمهم العددي. وفي إطار هذه الثلاثية أي المتصوفة، واللامنتمين والجماعات السلفية الحديثة، تسعى هذه الورقة لإيجاد أرضية مشتركة للتنسيق والتفاهم والحوار أو العيش المشترك. ويحسن ألا يدخل هذا الحوار إلى أرض السجال اللاهوتي وأيها على حق وأيها على باطل، لأن ذلك ليس من الأولويات. ولأنه يستنفد الطاقات التي يجب أن تدخر لما هو أهم. وتقترح هذه الورقة أن يكون الحوار حوار حياة بحيث تكون أجندته نشر الدعوة الإسلامية، وأن تتخصص كل جماعة في ناحية من نواحي السودان ولكن هذا لا يمنع أن تتحد مع غيرها في نواحي أخرى.

فمثلاً يمكن للجماعة التجانية، بحكم أنها ارتبطت بغرب السودان وتأصلت فيه ولها معرفة بتقاليده، أن تركز مثلاً على جبال النوبة امتداداً لغرب السودان وكذلك جنوب السودان. بينما تركز الطريقة السمانية والقادرية على نشر الدعوة في أواسط غير المسلمين في وسط السودان وفي المدن. بينما يمكن دعم الأدارسة على تكثيف نشاطهم الدعوي في شمال السودان حيث لهم قابلية ونفوذ في تلك المناطق، بالإضافة إلى تشجيع الإرشاد الديني الختمي في شرق السودان، كما يتم تشجيع البيوت الدينية ورجال الخلاوي والمساجد حيث وجدوا، كما أن الطريقة القادرية يمكن أن تسهم في التوعية على امتداد الخريطة السودانية الدينية. كما يمكن أن تركز الجماعات السلفية على المرأة وهدايتها، لأنّ المرأة كثيراً ما تستغل نتيجة لظروف الجهل والربط بين الدين والمعتقدات الشعبية، وتكون ضحية للكجور والكهانة العرفية وغيرها. ويمكن أن يقوم مجلس الذكر والذاكرين باستقطاب هذه الجهود في بذل المؤاخاة والمحبة والتعاون بين مختلف مكونات الخريطة الدينية السودانية وإدارة الحوار معها في كيفية مواجهة ثقافة العولمة والوافد الأجنبي ومجابهة الهجمة الدولية وإيجاد البرامج المشتركة في محو الأمية الدينية وبسط الحوار الديني القائم على الائتلاف والمحبة وتنمية ثقافة المسجد بإقامة

المكتبات والدروس العابرة للحواجز المذهبية والعرقية والطائفية وإقامة الصلوات المشتركة كالتهجد والصيام والخروج المشترك في سبيل الله للدعوة ومتابعة الترقيات الروحية والعمل الثقافي والتنوير المعرفي والوعظ والإرشاد، كما يلزم قيادات الحركة الدينية إقامة عهد والتوافق على ميثاق شرف لنبذ العنف العشوائي واللفظي والهمجي والتنابز بالألقاب وترك الحوار السجالي الذي يؤدي إلى تقوية النعرات والخصومات والتحزب، وأن يتم استخدام وسائل الإعلام في تنمية العيش المشترك وتحديات نشر الدعوة وذلك بإصدار المجلة المشتركة والكتاب المشترك، وأن يصبح الحوار كله حوارٍ حياة في المدرسة والجامعة، وأن يتم التنسيق لمجابهة اللادينية والعلمانية: ثقافياً وسياسياً، وأن يتم التفكير في كيفية تداول السلطة وتدوير القيادة بين مسؤولي الاتحادات في الجامعات والكيانات والمجالس والجمعيات الخيرية وغيرها. وبذلك يتحول الحوار إلى حوار حياة، وتبذل الطاقات وتدخر لتوحيد المسلمين وتقوية الصف الإسلامي لمجابهة التحديات، ويلزم لذلك أن تكون هناك اجتماعات دورية بين قادة هذه المكونات لالتماس الحكمة وحل الإشكالات وبسط المقترحات وإقرار السياسات.

الطرق الصوفية في السودان: منظور تأريخي

د.علي صالح كرار

الطرق الصوفية في السودان: منظور تأريخي

د.علي صالح كرار

لا يختلف اثنان في أن الطرق الصوفية قد شكّلت وجدان معظم أهل السودان وتركت آثاراً متعددة ومتجددة في الحياة السودانية منذ منتصف القرن السادس عشر الميلادي، مما أكسب هذه الآثار أهمية خاصة في دراسة الأصول الفكرية للمجتمع والروافد المغذية والمؤثرة في تشكيل الشخصية السودانية وارتباط ذلك بالمتغيرات الاجتماعية والثقافية والسياسية في الحقب التاريخية المختلفة. ولعلنا نتفق مع البروفيسور الراحل الشيخ حسن الفاتح قريب الله فيما ذهب إليه من أن التصوّف في السودان يعتبر متنفساً طبيعياً واتجاهاً حتمياً للمزاج الديني والنزعة الروحية التي ظلت تجلل المجتمع السوداني[١].

تسعى هذه الورقة إلى تناول الطرق الصوفية في السودان من منظور تاريخي، مستندة في ذلك إلى فيض من المصادر والمراجع التي تذخر بها دار الوثائق القومية ومكتبات مؤسساتنا العلمية والثقافية. ولن تكتمل جدوى هذا الطرح دون التعرض للسياق الاقتصادي والاجتماعي الذي ظهرت فيه هذه الطرق.

يرى البروفيسور عثمان سيد أحمد أن التطوّر التأريخي للإسلام في السودان يدفعنا إلى القول بأن الصوفية وجدت طريقها إلى السودان عقب انتشار الإسلام ودخوله مباشرة[٢]. ويعزز هذا الرأي ما ذهب إليه البروفيسور يوسف فضل حسن من أن الثقافة الفقهية التي وجدت سبيلها إلى السودان منذ وقت مبكر لم تستهوِ كل السودانيين وفضّل عامة الناس الانخراط في التصوّف[٣].

ويذكر البروفيسور الراحل محمد إبراهيم أبو سليم أن الحركة الصوفية مرت خلال مسيرتها المتطوّرة في السودان بثلاث مراحل؛ مرحلة أولى: لا تتوفر

١. حسن محمد الفاتح قريب الله، التصوّف في السودان إلى نهاية عصر الفونج، كلية الدراسات العليا- جامعة الخرطوم، ص٨.

٢. عثمان سيد أحمد، الدين والسياسة، نشأة وتطوّر الختمية والأنصار.

٣. يوسف فضل حسن، الهجرات البشرية وأثرها في سودان وادي النيل، ضمن معالم تاريخ الإسلام في السودان. مؤتمر الإسلام في السودان، جماعة الفكر والثقافة الإسلامية- الخرطوم، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٩٨٧، انظر أيضاً مقدمة بروفيسور يوسف فضل لكتاب الطبقات لمحمد النور بن ضيف الله، ط.٣. الخرطوم- دار جامعة الخرطوم للنشر ١٩٨٥، ص٨-١٤، ومقدمته لموسوعة أهل الذكر بالسودان، ط١، المجلس القومي للذكر والذاكرين- الخرطوم ٢٠٠٤م، مج١ ص٨-١٧.

معلومات عنها لانقطاع الأخبار، وهذا بالتأكيد لا يعني أن السودانيين لم يشهدوا في هذه الفترة حركة صوفية، بل قد مارسوا الحياة الصوفية كاملة بما فيها الانتساب إلى الطرق والاشتغال بمذهب أهل الباطن في الحياة. ومرحلة ثانية: أخذت فيها الطرق تظهر وتنمو وتأخذ اتجاهات جديدة على نحو ما نجد في الطريقة الشاذلية التي اهتمت بالجوانب العلمية لأن مؤسسها كان عالماً. ثم جاءت المرحلة الثالثة والتي ظهرت نتيجة لمؤثرات الحجاز القوية والتي بدأت في أواخر القرن السابع عشر الميلادي وشهدت هذه المرحلة ظهور طرق ذات اتجاه تجديدي مثل السمانية والختمية والإسماعيلية، واهتمت هذه الطرق اهتماماً كبيراً بنشر الدعوة بجانب بث تعاليمها ومبادئها[٤].

ويعتبر البروفيسور حسن مكي أن قيام سلطنة الفونج الإسلامية في عام ١٥٠٤م على أنقاض مملكة سوبا المسيحية نقطة تحوّل وفاصلة حضارية مهمة بدلالاتها الفكرية والثقافية في اتجاه تكوين المجتمع السوداني الجديد[٥]. فقد شجّع سلاطين الفونج توافد العلماء والمتصوفة للبلاد وأجزلوا لهم العطاء والهبات. ويذكر الدكتور إدريس سالم الحسن أن دولة الفونج قد أحدثت منذ عهودها الأولى تحوُّلاً مهماً فيما يتعلق بملكية الأرض، فالسلطان هو المالك الفعلي للأرض غير المستخدمة في مملكة الفونج ويمكنه التصرف فيها كيفما شاء ولمن شاء، سواء كان ذلك لفرد أو مجموعة. كما شكّلت التجارة المورد الأهم لعائدات دولة الفونج، إذ تميزت عاصمتها سنار بموقع إستراتيجي في ملتقى الطرق بين إثيوبيا وغرب وجنوب السودان مع محاور التجارة عبر نهر النيل وعن طريق ميناءي سواكن وعيذاب على البحر الأحمر مع شبه الجزيرة العربية وحواليها. ويضيف الدكتور إدريس سالم: «وبهذه الخلفية يمكننا فهم أسباب الترحيب والحماسة التي استقبلت بها الطرق الصوفية في السودان في عهد الفونج»[٦].

---

٤. محمد إبراهيم أبو سليم، "دور العلماء في نشر الإسلام في السودان"، مؤتمر الإسلام في السودان، قاعة الصداقة- الخرطوم، نوفمبر ١٩٨٢، أعد المقالات للنشر مدثر عبد الرحيم والطيب زين العابدين ط١، دار الأصالة- الخرطوم ١٩٨٧، ص٣٦.

٥. حسن مكي محمد أحمد، الثقافة السنارية المغزى والمضمون بمناسبة مرور خمسمائة عام هجري على قيام سلطنة سنار الإسلامية، جامعة أفريقيا العالمية- مركز البحوث، إصدار رقم ١٥، ص١.

٦. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني: نميري والطرق الصوفية ١٩٧٢-١٩٨٠

الطرق الصوفية:

وفدت الطرق الصوفية للسودان من عدة مصادر هي الحجاز ومصر وشمال وغرب أفريقيا. في المراحل الباكرة كان الأثر الصوفي الحجازي أقوى من سواه، وربما يكون مرد ذلك إلى القيمة الروحية للحجاز والأثر الوجداني العميق لذلك على السودانيين. ووفقاً للمراحل التي أوردناها آنفاً على لسان البروفيسور أبو سليم، لدخول التصوف في السودان، فإن مرحلة دخول الطرق كمؤسسات منظمة ذات تعاليم وأذكار وأوراد جماعية ومشتركة قد سبقتها مرحلة اتجاه فردي في التصوف بهدف مجاهدة النفس وتطهيرها. وحتى الذين انخرطوا في حلقات ومراكز العلم الفقهي ونهلوا من رسالة أبي زيد القيرواني ومختصر خليل زاوجوا بين ذلك والتصوّف، فاشتملت تراجمهم وسيرهم على عبارات تعكس هذا المنهج أو الاتجاه مثل (جمع بين العلم والتصوف)، أو (جمع بين الشريعة والحقيقة)، أو (جمع بين علوم الظاهر والباطن).

ساد هذه الاتجاه الفردي في التصوّف المرحلة التي سبقت مجيء الشيخ تاج الدين البهاري، أول داعية للطريقة القادرية، والتي تشير معظم المصادر إلى أنها أقدم الطرق دخولاً في السودان. وينبغي أن نشير هنا إلى أن السودان خلال تأريخ تأثره بالطرق الصوفية شهد نوعين من الطرق؛ أولهما الطرق القديمة أو التقليدية ذات المشيخات والقيادات المتعددة والإدارة اللامركزية، ومن أمثلة هذا النوع الطريقة القادرية والشاذلية.

أما النوع الثاني فهو عبارة عن الطرق ذات القيادة المركزية والمتأثرة بالحركات التجديدية والإصلاحية التي شهدها العالم الإسلامي في الفترة من أواخر القرن السابع عشر وحتى أواخر القرن التاسع عشر. وتندرج تحت هذا النوع الطريقة السمانية والطريقة التجانية والطرق المتأثرة بمدرسة السيد أحمد بن إدريس وهي الختمية والإسماعيلية والرشيدية والأحمدية الإدريسية.

الطرق القديمة:

الطريقة القادرية:

تعتبر الطريقة القادرية –التي تُعرف أيضاً بالجيلانية– من أوسع الطرق انتشاراً في العالم الإسلامي وتُنسب إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني (٤٧٠– ٥٦١هـ/ ١٠٧٧– ١١٦٦م) والذي ولد بجيلان أو كيلان بإقليم طبرستان بإيران وتوفي ودفن ببغداد. كان الشيخ عبد القادر عالماً ضليعاً يفتي على مذهب الإمامين

الشافعي وأحمد بن حنبل، وصحب أحد شيوخ التصوّف هو الشيخ حماد الدباس وأخذ عنه الطريق. وقد انتشرت تعاليم الشيخ عبد القادر الجيلاني بواسطة تلاميذه في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي. وكان من بين هؤلاء التلاميذ الشيخ تاج الدين البهاري الذي قدم السودان في نحو عام (٩٨٥هـ/١٥٧٧م) من بغداد عن طريق الحجاز إثر دعوة من التاجر السوداني داود بن عبد الجليل، وأقام معه في وادي شعير نحو سبع سنوات. وقد أعطى الطريق خلال هذه الفترة لعدد من المريدين منهم: محمد الهميم بن عبد الصادق، جد الصادقاب، وبان النقا الضرير، جد اليعقوباب، والشيخ عجيب المانجلك، شيخ العبدلاب، وتاج الدين ولد التويم، جد الشكرية، وحجازي بن معين، مؤسس أربجي ومسجدها. ويذكر محمد النور بن ضيف الله أن الشيخ البهاري قد ذهب إلى شمال السودان فأخذ عنه جماعة منهم الفقيه عبد الله الحمال جد الشيخ حمد الترابي[٧].

وفي تلك الفترة طلب الشيخ تاج الدين البهاري من الشيخ عبد الله بن دفع الله العركي، تلميذ الشيخ عبد الرحمن بن جابر، وهو ممن ولاهم الشيخ عجيب، شيخ العبدلاب، القضاء أن يسلك طريق القوم ولكنه رفض متعللاً بأنه لن يخلط اشتغاله بالفقه والعلم بشيئ آخر. وتذكر بعض المصادر أن رفض الشيخ العركي للتسليك ربما يرجع إلى أن الشيخ البهاري قال لطالبي السلوك «سلوك الطريق أو البيعة بالذبح» ورأى الشيخ العركي أن الله لم يأمر بالتهلكة لذلك أحجم عن البيعة[٨].

غير أن الشيخ العركي لما رأى المكانة الرفيعة التي تبوأها حيران الشيخ البهاري بين الفونج والعرب، وما اشتهروا به من كرامات بين عامة الناس، آثر أن ينخرط في هذه الطريقة ولحق بالشيخ البهاري بالحجاز، فلما علم أن الأجل قد وافاه سلك الطريق على خليفته، وعاد إلى السودان مرشداً للناس. وقد كتب لفرع القادرية الذي أسسه الشيخ عبد الله العركي ببلدة أبو حراز النمو والازدهار أكثر من فروع حيران الشيخ تاج الدين. وتبوأت بلدة أبو حراز مكانة مرموقة بين قرى ومدن السودان تبعاً لمكانة شيوخها ومقامهم في العلم والتصوّف. وتواصل ازدهار

٧. كتاب الطبقات، تأليف محمد النور بن ضيف الله، تحقيق، بروفيسور يوسف فضل حسن، ط٣، الخرطوم، دار جامعة الخرطوم للنشر، ١٩٨٥، ص٨، ٢٥٢.

٨. المصدر السابق.

الفرع العركي في عهد الشيخ دفع الله المصوبن، ابن الشيخ محمد بن إدريس، واستوعبت مدرسته للعلم طلاباً من كل أرجاء السودان، وأصبحت القرية قبلة للمريدين من كل قبائل السودان مما جعلها أشبه بالمدينة، إذ إنها استوعبت الرفاعيين والجعليين والشايقية والدناقلة والعبدلاب وغيرهم وسادت بينهم أخوة الطريق ورابطة الدين التي تسمو فوق كل انتماء أو ولاء جهوي أو عرقي.

ظلت بلدة أبو حراز تضطلع بهذه الرسالة الروحية حتى بعد زوال دولة الفونج نتيجة للغزو التركي المصري في عام ١٨٢١م. وفي خلال فترة المهدية تم إجلاء العلماء والمشايخ إلى أم درمان على نحو ما أثبته المؤرخون. غير أن بلدة أبو حراز عادت بعد المهدية تؤدي دورها التاريخي الموروث. ورغم انتشار التعليم الحديث إلا أن مشايخ الطريقة القادرية العركية بأبو حراز وطيبة وأم درمان وغيرها من مدن السودان يؤدون دورهم في الإرشاد والتوجيه وتسليك المريدين[٩].

يذكر ابن ضيف الله في كتابه (الطبقات) أن فترة الفونج كانت قد شهدت تأسيس فروع أخرى للطريقة القادرية، من ذلك فرع الشيخ إدريس ود الأرباب، الذي ينتمي إلى قبيلة المحس، وقد ولد ونشأ وتوفي بالعيلفون وله قُبّة تعتبر من معالم المنطقة. وقد تمتع الشيخ إدريس بنفوذ واسع وسط سلاطين الفونج وشيوخ العبدلاب وقام بأدوار مقدرة في حل الخصومات وفض النزاعات بين السلاطين.[١٠]

ومن فروع القادرية كذلك الفرع الذي أسسه الشيخ حسن ود حسونة (توفي ٩٧٥ هـ/١٦٦٥م) بقرية ود حسونة بمنطقة أبو دليق. وعرفت منطقة كترانج على النيل الأزرق الطريقة القادرية على يد الشيخ المضوي بن عبد الدائم، حفيد الشيخ عيسى بن بشارة الأنصاري مؤسس هذه القرية ومعهدها الديني[١١].

استمرت هذه الفروع المستقلة للطريقة القادرية في نشر تعاليمها، وظهرت خلال القرن التاسع عشر والفترة التي تلته فروع مستقلة أخرى منها فرع الشيخ إبراهيم الأمين الكباشي (١٢٠١-١٢٨٦هـ/١٧٨٧-١٨٧٠م) بقرية الكباشي شمال مدينة الخرطوم بحري. ورغم نفوذ الشيخ الكباشي وسط قبيلة الكبابيش وكثرة أتباعه بينهم إلا أنه لا يمت لهذه القبيلة بصلة عرقية، والراجح أنه ينتمي

٩. يوسف فضل حسن وعبد الحميد محمد أحمد(محرران)، موسوعة أهل الذكر بالسودان: المجلس القومي للذكر والذاكرين، الخرطوم ٢٠٠٤، مج١ ص٣٣٤-٣٤٢.

١٠. كتاب الطبقات، مصدر سابق ص٤٩-٧٠.

١١. المصدر السابق ص١٣٣-١٤٨.

إلى أسرة العركيين. وقد سلك الشيخ الكباشي الطريق على يد الشيخ طه الأبيض البطحاني ويتصل سنده الصوفي بالشيخ عبد الله العركي[١٢].

عاصر الشيخ الكباشي عدداً من شيوخ وزعماء الطرق المشهورين في السودان، وكانت تربطه بهم صلات طيبة وعلائق حميمة ومنهم على سبيل المثال السيد الحسن الميرغني، ابن السيد محمد عثمان الميرغني مؤسس الطريقة الختمية، والشيخ أحمد الجعلي. مؤسس فرع القادرية بكدباس، والشيخ العبيد ود بدر، مؤسس فرع القادرية بأم ضواً بان[١٣].

من فروع القادرية المؤثرة ذلك الذي أسسه الشيخ أحمد الجعلي بكدباس. وينتمي الشيخ الجعلي إلى الحسبلاَّب أحد فروع السريحاب من الجعليين. وقد ولد بالمخيرف بمنطقة بربر في عام ١٨١٨م، وسلك الطريق على صوفي فارسي الأصل هو الشيخ عبد الرحمن الخراساني، وكان قد زار مدينة بربر في عام ١٨٦٥م خلال فترة الحكم التركي المصري. وعند فتح مدينة بربر بواسطة قوات المهدية في عام ١٨٨٤م استدعي الشيخ الجعلي إلى مدينة أم درمان حيث مكث حتى نهاية الدولة المهدية لكنه عاد بعدها إلى قريته كدباس حيث توفي ودفن في عام ١٩٠٢م، وما زال مركزه مزدهراً حتى يومنا هذا[١٤].

ولا بد لنا من أن نشير كذلك إلى فرع البادراب الذي أسسه الشيخ العبيد ود بدر (١٢٢٦-١٣٠٢هـ/ ١٨١١-١٨٨٤م)، وكان مقر هذا الفرع أول الأمر بقرية النخيرة التي أوقد بها الشيخ العبيد نار القرآن في عام (١٢٦٤هـ/١٨٤٧م) وأنشأ بها مسجده المعمور والمشهور حالياً. وتذكر المصادر أن الشيخ العبيد قد عمل على تطوير الطريقة القادرية وأدخل الروح الاحتفالية الجماعية لكل فروع القادرية بدلاً عن انفراد كل مركز بنفسه وذلك خلال الاحتفال بالمواسم والأعياد والمولد النبوي والإسراء والمعراج والحوليات وتنصيب خليفة جديد. وعند قيام المهدية بقيادة الإمام المهدي انشغل الشيخ العبيد بنصرتها حتى وفاته في عام

---

١٢. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص ٣٧١-٣٧٨، انظر أيضاً
London، Sufi Brotherhoods in the Sudan ،Ali Salih ، ١٩٩٢ ،.٣٥-٣٠.p
Karrar

١٣. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص٣٧٦، Karrar, Sufi Brotherhoods,
.٣٣-٣٢ .pp

١٤. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص٣٣٩-٣٥٥.

١٨٨٤م وخلفه ابنه الخليفة أحمد، واستمر الفرع مزدهراً تحت قيادة وإشراف البادراب حتى يومنا هذا[١٥].

الطريقة الشاذلية:

تنسب الطريقة الشاذلية إلى الشيخ الضرير أبي الحسن الشاذلي، وهذا هو اسم الشهرة واسمه الحقيقي علي بن عبد الله بن عبد الجبار. ولد بالمغرب في عام (٥٩٣هـ/١١٩٦م) ثم هاجر إلى تونس ثم إلى مصر، حيث أقام بالإسكندرية وحقق نجاحاً عظيماً. وقد وجدت أحزابه وأوراده رواجاً ليس بين مريديه وأتباعه فحسب، بل بين أتباع ومريدي الطرق الأخرى. ومن أشهر أحزاب الشاذلية حزب (البحر). وقد اعتبر الدكتور زكي مبارك هذا الحزب من أفضل الأحزاب معنى ولفظاً، فهو في لفظه تحفة فنية قليلة النظائر، وهو في معناه قوة روحية وعقلية نادرة المثال. توفي الشيخ الشاذلي سنة (٦٥٦هـ/١٢٥٨م) في طريقه إلى الحج ودفن في حميثراء بصحراء عيذاب[١٦].

ويُروى أن الطريقة الشاذلية دخلت البلاد السودانية قبل عصر الفونج أي أنها سابقة للقادرية. وأن ذلك قد تم على يد الشريف حمد أبو دنانة، صهر الشيخ الجزولي صاحب (دلائل الخيرات)، في القرن التاسع الهجري الموافق الخامس عشر الميلادي، وأن هذا العالم قد استقر في سقادي غرب المحمية الحالية بولاية نهر النيل[١٧].

ومن أشهر الذين أسهموا في نشر تعاليم الطريقة الشاذلية بالسودان الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن وكان قادرياً في بداية أمره. ويقال إن سبب تحوله من القادرية هو تشددهم وغلوّهم في الخشونة وإظهار الفقر على خلاف الشاذلية الذين كانوا يميلون إلى التسامح وإظهار النعمة[١٨].

ومن رموز الشاذلية بالسودان الشيخ حمد بن المجذوب، ثم جاء بعده حفيده محمد المجذوب بن قمر الدين، الذي سافر إلى مكة وأقام في المدينة وأجيز من

١٥. موسوعة أهل الذكر بالسودان، المصدر السابق، ص٢٨٩-٣٠٠، د. يحيى محمد إبراهيم. مدرسة أحمد بن إدريس وأثرها في السودان، بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٣، ص٣١٥-٣١٩.

١٦. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص٨.

١٧. المصدر السابق، ص ص١٩٠-٢٠٣.

١٨. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص٧٢-٧٤ ويحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٣٢٤-٣٢٥.

الشيخ السويدي، ثم جاء إلى سواكن عام ١٢٤٨هـ/١٨٣٢م، ومنها إلى الدامر حيث استقر ونشر أوراد الشاذلية بعد أن دمجها في أوراد طريقته المجذوبية التي أصبحت رافداً من الروافد الأساسية لنقل تعاليم الشاذلية للسودان[١٩].

انتقلت مؤثرات الشاذلية كذلك عن طريق الشيخ أحمد الطيب البشير (١١٥٥ – ١٢٣٩هـ/١٧٠٣– ١٨٢٣م)، مؤسس الطريقة السمانية بالسودان، وكذلك كافة الطرق المنبثقة عن المدرسة التي أسسها العالم والصوفي المغربي السيد أحمد بن إدريس وعلى رأسها الطريقة الختمية والإسماعيلية والاحمدية الإدريسية.

الطريقة السمانية:

تُنسب هذه الطريقة للشيخ محمد بن عبد الكريم السمان المدني (١١٣٢ – ١١٨٩ هـ/١٧٢٠– ١٧٧٥م)، الذي جمع بين ثقافة المغرب والحجاز وأخذ الطريقة الخلوتية عن الشيخ مصطفى البكري والنقشبندية عن الشيخ بهانشاه النقشبندي، وذاعت شهرته فقصده كثير من التلاميذ وأخذوا عنه، ومن هؤلاء الشيخ أحمد الطيب البشير، الذي جدد عليه طرقاً سبق أن أجيز فيها، ثم لازمه وأخذ عنه الطريقة الخلوتية، والقادرية، والنقشبندية، والأنفاسية، والموافقة سلوكاً وتحقيقاً وأجازه الشيخ السمان بجميع طرقه وأمره بالعودة إلى بلاده.

تمكن الشيخ أحمد الطيب، بفضل علمه وحكمته، من استقطاب العديد من المريدين، وتميزت طريقته بالتنظيم الدقيق والكيان المركزي والمشيخة الموحدة. وقد حرر الشيخ أحمد الطيب التصوّف في السودان من كثير من أوجه الغلو والممارسات الخاطئة، وأولى الجانب الفكري والفلسفي للتصوّف عناية خاصة. ورغم النجاح والانتشار الواسع الذي حققته هذه الطريقة إلا أنها انقسمت بعد وفاة مؤسسها في عام ١٨٢٣م إلى ثلاثة فروع: تزعم أحدها حفيده الشيخ محمد شريف نور الدائم (توفي ٢٩ شوال ١٢٦٨هـ/ ٧ أغسطس ١٨٥١م)، واعتمد على صلة الرحم التي تربطه بمؤسس الطريقة في إثبات أحقيته. وأسس الشيخ أحمد البصير فرعاً مستقلاً وأظهر ميله للشيخ القرشي ود الزين، الذي استقل بدوره بالفرع الثالث، والأخيران اعتمدا على السند الصوفي المباشر بالشيخ

١٩. طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية وأثرها الديني والاجتماعي في السودان منذ دخولها في سنة ١٧٦٦م وإلى سنة ١٩٥٥، رسالة دكتوراة في الدراسات الأفريقية– جامعة أفريقيا العالمية– الخرطوم ٢٠٠٠م، مواضع متفرقة من الرسالة؛ يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص٣٢٠–٣٢٤، Karrar، Sufi Brotherhoods، p. ٤٣–٥٥.

المؤسس. ومهما كانت أدلة كل طرف من حيث الوراثة أو أحقية السند فإن هذه الانقسامات قد أضعفت الطريقة وأضحت تفتقر إلى الكيان المركزي والقيادة والمشيخة الواحدة التي كانت تتميز بها وأصبحت شبيهة بالطرق التقليدية المتعددة المشيخات والكيانات[٢٠].

مدرسة السيد أحمد بن إدريس:

ولد السيد أحمد بن إدريس بن محمد بن علي في أسرة دينية بقرية ميسور بالقرب من مدينة فاس بالمغرب سنة ١١٦٣هـ/١٧٥٠م، وهو من ذرية الإمام إدريس بن عبد الله المحض من السادة الأدارسة المقيمين بالمغرب، والذين يلحقون نسبهم بالسيد الحسن بن علي رضي الله عنهما. وبعد أن حفظ القرآن الكريم وقرأ كثيراً من المتون ونال قسطاً وافراً من العلوم انتقل، وهو في العشرين من عمره، إلى فاس حيث أخذ عن علمائها في علوم الظاهر كافة وزاوج بينها وبين التصوّف.

تحدثنا المصادر عن نشاطه الصوفي في المغرب، والمناظرة التي جرت بينه وبين علماء المغرب في فاس، وكيف أنه قرر الرحيل إلى المشرق حيث وصل إلى ميناء الإسكندرية، ثم قام بزيارة إلى صعيد مصر حيث اختار قرية الزينية مقراً لإقامته ومركزاً لنشاطه. وقد زار السيد أحمد بن إدريس الصعيد مرة أخرى عقب انتقاله للإقامة بمكة التي وصل إليها في أواخر سنة ١٢١٣هـ/١٧٩٩م، حيث باشر نشاطه، ووفد إليه التلاميذ وأخذوا عنه وساعدوا في نشر تعاليمه. وقد واجه معارضة من علماء مكة عندما جاهر بآرائه الجريئة في الرأي والتقليد مما دفعه للهجرة إلى اليمن حيث استقر بقرية صبيا في منطقة عسير في سنة ١٢٤٥هـ/ ١٨٣٠م وباشر نشاطه وتوافد عليه الناس من انحاء العالم الإسلامي. توفي السيد أحمد بن إدريس ودفن بصبيا في الحادي والعشرين من رجب سنة ١٢٥٣هـ الموافق ٢١ أكتوبر ١٨٣٧م.

وكما ذكرنا فإنه كان قد أقام بمكة مدة أربعة عشر عاماً، قبل انتقاله إلى اليمن وأسس خلالها مدرسة للعلم والتصوّف استقطبت أعداداً مقدرة من التلاميذ من سائر أنحاء العالم الإسلامي، ومن الذين أسهموا في وصول تعاليمه إلى السودان ونشرها به السيد محمد عثمان الميرغني، والسيد إبراهيم الرشيد، والسيد محمد

٢٠. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٠٤-١٠٥، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ٣٣٦-٣٧٥.

المجذوب، والسيد عبد الله أبو المعالي، والسيد مكي عبد العزيز وغيرهم[٢١].

لم يؤسس السيد أحمد بن إدريس طريقة صوفية بالمعنى المتعارف عليه للطريقة، وإنما أسس مدرسة تميزت بالإيجابية والاهتمام بالدعوة والفكر، و لم يكن همها مقصوراً على تعليم الأوراد والأذكار والحث على الخلوات والاعتكاف والبعد عن الناس والانقطاع عنهم. إذ كان يحث أتباعه على التقوى، التي يراها لبَّ الدين وروحه وسبب الرحمة، ويحضَّهم على الموازنة بين الدنيا والآخرة. وقد أولى السيد ابن إدريس أمر الدعوة عناية خاصة، فنجده يشجِّع كبار تلاميذه على نشر تعاليمه في المناطق التي تقطنها القبائل والجماعات الوثنية وغير المسلمة، كبعض مناطق شرق أفريقيا وغربها، لاعتقاده بأن الدور الذي سيقومون به في نشر الإسلام بينها سيكون عظيم النفع وكبير الفائدة.

لم يشر السيد أحمد بن إدريس قبل وفاته إلى مسألة خلافته، أو زعامة المدرسة الإدريسية من بعده، فأدى ذلك إلى خلاف وانشقاق بين الأتباع والمريدين وانتهى بتأسيس كبار التلاميذ لطرقهم الخاصة المستقلة، فجاءت السنوسية في شمال أفريقيا، والختمية والمدنية التي أسسها السيد حسن ظافر المدني، بينما أسس أبناء السيد ابن إدريس أنفسهم الطريقة الأحمدية الإدريسية، وأنشأت أسرة السيد إبراهيم الرشيد الطريقة الرشيدية[٢٢].

الطريقة الختمية:

هي الطريقة التي أسسها السيد محمد عثمان الميرغني الشهير بالختم عقب وفاة أستاذه السيد ابن إدريس وكان يعتبر من أقرب تلاميذه إليه. ولد السيد محمد عثمان الميرغني بالطائف في قرية السلامة في سنة (١٢٠٨هـ/١٧٩٣م) في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والصلاح. فجده لأبيه هو السيد عبد الله المحجوب (توفي ٣-١٧٩٢م) من كبار الصوفية ومؤسس الطريقة الميرغنية. أخذ السيد محمد عثمان الميرغني الطريقة النقشبندية، والجنيدية، والقادرية، والشاذلية، عن مشائخ عديدين إضافة إلى طريقة جده الميرغنية، قبل أن ينتهي به الأمر إلى الأخذ عن

٢١. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مرجع سابق، ص ١٠٤، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص٣٥٤.. p. ٥٤-٥٥، Karrar, Sufi Brotherhoods

٢٢. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٤٤-١٤٦، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص ٣٣٦-٣٣٨، طارق أحمد عثمان، تأريخ الختمية في السودان، الخرطوم- منشورات دار سافنا والمأمون، ١٩٩٩، ص ٢١-٢٣.

السيد أحمد بن إدريس، صاحب القدح المعلّى في تربيته الصوفية ودفعه في مجال الدعوة. قام السيد محمد عثمان الميرغني موفداً من شيخه ابن إدريس برحلات دعوية إلى السودان، وصعيد مصر، والحبشة، وأريتريا، وكان له من العمر ستة وعشرون عاماً. ورغم أن العديد من المصادر تشير إلى أن زيارة السيد محمد عثمان الميرغني الأولى للسودان تمت بتوجيه من شيخه ابن إدريس إلا أن الرسائل المتبادلة بينهما تثبت أن المبادرة قد جاءت من السيد الميرغني[٢٣].

وصل السيد محمد عثمان الميرغني إلى السودان قبيل الغزو التركي المصري في وقت كانت فيه دولة الفونج تعاني الحروب وعدم الاستقرار الإداري والسياسي. وقد نجح السيد الميرغني في استقطاب العديد من الأتباع في مناطق الكنوز والسكوت والمحس والدناقلة. ومن أبرز أتباعه بمنطقة دنقلا الشيخ صالح سوار الذهب، الذي صحبه في رحلته من الدبة إلى كردفان. ومن الذين استمالهم بالدبة الشيخ صالح بن عبد الرحمن بن محمد بن حاج الدويحي والد السيد إبراهيم الرشيد، وقد قدم من قريته دويم ود حاج لمقابلة السيد الميرغني[٢٤].

سافر السيد محمد عثمان الميرغني من الدبة إلى بارا في قافلة كبيرة يقودها تلميذ الميرغني الخليفة محمد صالح شادول، وأقام بكردفان التي وصل إليها في شوال ١٢٣١هـ الموافق سبتمبر ١٨١٦م مدة ثلاث سنوات، قام خلالها بزيارة سنار حاضرة الفونج. وشهدت فترة إقامته ببارا زواجه من السيدة رقية بنت جلاب، التي ولدت له ابنه محمد الحسن الميرغني الشهير بالحسن أبو جلابية (١٢٣٥هـ/١٨١٩م)، كما أجاز الميرغني عدداً من الأتباع من أشهرهم السيد إسماعيل الولي(١٧٩٢–١٨٦٣م)، وقد أُعجب الميرغني بعلمه فعينه مرشداً غير أن الولي أسس في فترة لاحقة طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية[٢٥].

شملت زيارات السيد محمد عثمان الميرغني الدعوية مناطق الجعليين حيث مكث مدة بشندي والمتمة، واستقطب العديد من الأتباع وشيَّد بعض المساجد. وتذكر المصادر أن السيد محمد عثمان الميرغني رجع إلى الحجاز ثم انضم لأستاذه ابن إدريس باليمن، وبقي معه حتى وفاته في عام ١٨٣٧م. وعقب الصراع

٢٣. انظر Karrar Sufi Brotherhoods، p. ٥٩–٦٤.

٢٤. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص١٠٥، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص٣٢٥–٣٢٦.

٢٥. موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص ١٥٥–١٥٩.

الذي نشب حول الخلافة أسس كبار تلاميذ ابن إدريس طرقاً خاصة بهم، فأسس الميرغني الختمية وأقام لها فروعاً في أقاليم مختلفة من الحجاز، واليمن، وشمال وشرق أفريقيا. وأرسل ابنه الكبير محمد سر الختم إلى حضرموت باليمن، والحسن إلى سواكن بشرق السودان، حيث استمال إليه البني عامر، والحلنقة، والحباب، الذين تأثروا قبل ذلك بوالده. كما سافر السيد الحسن إلى سنار، وكردفان، وشمال السودان، وحقق نجاحاً كبيراً وسط الشايقية والبديرية والدناقلة.

توفي السيد محمد عثمان الميرغني (١٢٦٨هـ/١٨٥٢م) وقام ابنه السيد محمد الحسن بمواصلة جهوده في نشر الطريقة بالسودان وحقق نجاحاً واسعاً، وأصبح محبوباً لدى معظم شيوخ واتباع الطرق الصوفية مما أهّله للإسهام في تحقيق قدر من التقارب بينها. و لم يغادر السيد الحسن السودان منذ أن أوفده والده إلى السودان وحتى وفاته في سنة (١٢٨٦هـ/١٨٦٩م)، حيث دُفن بكسلا وخلفه ابنه السيد محمد عثمان الميرغني (١٨١٩–١٨٨٦م)، ويُطلق عليه الصغير والأقرب تمييزاً له عن جده. وعقب وفاة السيد محمد عثمان الأقرب ودفنه بمصر في سنة (١٣٠٣هـ/ ١٨٨٦م) خلفه ابنه السيد علي الميرغني الذي ولد بمساوي بمنطقة الشايقية في شمال السودان في عام(١٢٩٧هـ/١٨٨٠) وكان حتى وفاته ودفنه بمسجده بمدينة الخرطوم بحري في اليوم الرابع والعشرين من ذي القعدة (١٣٨٧هـ/ فبراير١٩٦٨م) من أبرز الزعماء الدينيين والسياسيين في السودان[٢٦].

الطريقة الإسماعيلية:

تُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ إسماعيل الولي وهو بديري دهمشي هاجرت أسرته من منطقة دنقلا إلى كردفان. ولد الشيخ إسماعيل بالأبيض في سنة (١٢٠٧هـ/١٧٩٢م) وبها نشأ وحفظ القرآن واشتغل بالتدريس وبها التقى بالسيد محمد عثمان الميرغني وأخذ عنه تعاليم المدرسة الإدريسية والطريقة الختمية. وفي عام ١٢٤١هـ/١٨٢٦م، أي بعد تسع سنوات من أخذه عن السيد الميرغني أسس إسماعيل الولي طريقة مستقلة عُرفت بالإسماعيلية، ومع ذلك ظل على وفائه لأستاذه الميرغني وانتشرت طريقته بين البديرية، وسكان الأبيض. وقام هو وتلاميذه بنشاط دعوي واسع لنشر الإسلام في مناطق جبال النوبة. توفي الشيخ الولي بالأبيض وله قُبّة تعد من معالم المدينة، وقد خلفه في رئاسة الطريقة ابنه السيد

٢٦. المصدر السابق ص ١٠٥–١٠٨، Karrar .Sufi Brotherhoods p ، ٦٠-٦٢

محمد المكي، الذي اشتهر بالتأليف في مسائل الطريقة والسالكين والفيض الإلهي والمدح والأحاديث، وفي عهده انتشرت الطريقة في مناطق كوستي والنيل الأبيض والجزيرة وأم درمان(٢٧).

الطريقة التجانية:

تُنسب هذه الطريقة إلى السيد أحمد بن محمد بن المختار المشهور بأحمد التجاني وهو من أشهر متصوفة وعلماء القرن التاسع عشر في أفريقيا. ولد بعين ماضي بالجزائر في سنة ١٧٣٧م. وفي سنة (١١٨٦هـ/١٧٧٢م) توجه لأداء فريضة الحج، وفي المدينة أخذ الطريقة السمانية الخلوتية عن الشيخ محمد عبد الكريم السمان، كما أخذ أثناء وجوده بمصر الطريقة الخلوتية عن الشيخ محمود الكردي.

دخلت الطريقة التجانية السودان عن طريق غرب أفريقيا على يد عالم من الهوسا هو عمر جانبو الذي أخذ الطريق عن الشيخ محمد الصغير بن علي، أحد تلاميذ الشيخ التجاني، وقام بنشر تعاليم الطريقة بدارفور وكردفان. وتذكر المصادر أن هذا الشيخ عاش بالفاشر في ضيافة السلطان علي دينار وذلك عقب نهاية الدولة المهدية في عام ١٨٩٨م، لكن علاقته قد ساءت مع السلطان علي دينار مما اضطره إلى الهروب إلى الأبيض في عام ١٩٠٨ ومنها إلى أمدرمان ثم الحجاز حيث توفي ودفن بمكة(٢٨).

غير أن الفضل في نشر تعاليم الطريقة التجانية بشمال السودان يرجع إلى عالم وصوفي آخر هو الشيخ محمد بن المختار بن عبد الرحمن الشنقيطي المشهور بأبي العالية، الذي ولد بموريتانيا في حوالي عام ١٨٢٠م. وقد كان الشيخ محمد بن المختار عالماً وتاجراً في آن معاً وعاش لبعض الوقت في سواكن، ثم ذهب إلى بربر حيث توفي في سنة ١٨٨٢م، وقد أدخل كثيراً من السودانيين في الطريقة التجانية منهم حسين، سلطان دارفور، والشيخ أحمد البدوي (شيخ الإسلام) والشيخ محمد الخير، أحد معلمي الإمام المهدي، والشيخ أبو القاسم أحمد هاشم شيخ معهد أم درمان العلمي، والشيخ مدثر إبراهيم الحجاز (١٨٥٥-١٩٣٧).

ورغم أن الطريقة التجانية كانت تمنع أتباعها من ترديد أوراد وتعاليم الطرق

٢٧. موسوعة أهل الذكر، ص١١٦-١١٨. Karrar، Sufi Brotherhoods p. ١٢٠-١٢٢.

٢٨. موسوعة أهل الذكر، المصدر السابق، ص١١٦-١١٨، انظر أيضاً طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق.

الأخرى إلا أن صلات حميمة قامت بين أتباع هذه الطريقة وبعض أتباع الطريقة السمانية[٢٩].

الطريقة الرشيدية:

تُنسب هذه الطريقة إلى الشيخ إبراهيم الرشيد الدويحي، الذي ورد ذكره عند حديثنا عن مدرسة السيد أحمد بن إدريس، والسيد محمد عثمان الميرغني. ورغم أن هذه الطريقة أسست ككيان مستقل عقب وفاة الشيخ إبراهيم الرشيد في شعبان (١٢٩١هـ/١٨٧٤م) إلا أن الشيخ ظل طوال حياته وفياً لشيخه السيد أحمد بن إدريس، واستقطب العديد من الأتباع الذين دانوا بالولاء عقب وفاة السيد أحمد بن إدريس لشيخهم إبراهيم الرشيد. ومن أشهر هؤلاء التلاميذ الشيخ محمد الدندراوي، الذي أسس فيما بعد طريقة مستقلة عُرفت بالدندراوية، والحاج عبد الله عبد الحفيظ الدفاري الذي يرجع إليه الفضل في نشر تعاليم السيد أحمد بن إدريس في بعض مناطق شمال السودان وفي منطقة الكوة بالنيل الأبيض. وقد ولد الحاج عبد الله الدفاري في حسينارتي في (١٢٢٥هـ/١٨١٠م) ويروى أنه قابل الإمام محمد أحمد المهدي في منطقة الكوة قبل إعلان مهديته في عام ١٨٨١م وأعطاه بعض أوراد وصلوات السيد أحمد بن إدريس.

ومن الأتباع الذين أخذوا عن السيد إبراهيم الرشيد، السيد الشريف محمد الأمين الهندي والد الشريف يوسف الهندي مؤسس الطريقة الهندية في السودان[٣٠].

وعقب وفاة السيد إبراهيم الرشيد ودفنه بمكة في ٧ شعبان ١٢٩١هـ/٢٠ أغسطس ١٨٧٤م انتقلت زعامة الطريقة إلى ابن أخيه الشيخ بن محمد صالح، مؤسس الطريقة الصالحية بمكة، والتي انتشرت تعاليمها بأنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، منها الصومال ومنطقة القرن الأفريقي. ومن أتباع هذه الطريقة المجاهد الصومالي محمد عبد الله حسن، الذي قاد حركة جهادية ضد الاستعمار والاحتلال البريطاني والإيطالي والفرنسي كما حارب البرتغاليين.

---

٢٩. موسوعة أهل الذكر، المصدر السابق، ص٤١٦-٤٢٠، يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، مرجع سابق، ص٤٠٠-٤٠١.

٣٠. يحيى محمد إبراهيم، مدرسة أحمد بن إدريس، المرجع السابق ص٣٧٧-٣٨٣، علي صالح كرار، السادة الأدارسة، أم درمان- مجموعة أوراق للتوثيق، مداولات الندوة الأولى لتوثيق وكتابة تأريخ مدينة أم درمان، جامعة أم درمان الأهلية، مركز محمد عمر بشير للدراسات السودانية، أم درمان، ١٩٩٩، ص٥١-٧١.

الطريقة الأحمدية الإدريسية:

ارتبط دخول الطريقة الإدريسية للسودان بالسيدين عبد المتعال بن السيد أحمد بن إدريس وابنه محمد الشريف، اللذين وصلا إلى منطقة دنقلا عن طريق مصر في مطلع عام (١٢٩٥هـ/١٨٧٨م). وكما بيّنّا في صدر هذه الورقة فإن معرفة اهل السودان بالسيد أحمد بن إدريس وتعاليمه سبقت هذا التأريخ بكثير. والسيد عبد المتعال هو الابن الثاني للسيد أحمد بن إدريس وقد ولد بصبيا في سنة (١٢٤٦/١٨٣١م) وحفظ القرآن ودرس المتون بمسجد والده بصبيا، وعندما بلغ السابعة عشرة من عمره سافر إلى مكة بطلب من تلميذ والده محمد بن علي السنوسي، وتلقى مزيداً من العلم ثم سافر إلى برقة بصحبة السنوسي، وظل ملازماً له حتى وفاته بالجغبوب في ٩ صفر ١٢٧٦هـ الموافق ٢٧ أغسطس ١٨٥٩.

استمرت جهود الأدارسة في نشر تعاليم المدرسة الإدريسية من مقر الطريقة ببيوض، ودنقلا، وأرقو، وبعد وفاة السيد عبد المتعال واصل ابنه محمد الشريف نشاطه وزار صعيد مصر عدة مرات وأسس عدداً من المساجد بدنقلا وأم درمان والخرطوم إضافة إلى تكية بوادي حلفا. تواصلت الطريقة عقب وفاة السيد محمد الشريف على يد السيد ميرغني بن محمد عبد المتعال الذي تنقل بين دنقلا وأم درمان وصعيد مصر وعسير، وعقب وفاته في عام ١٩٦١ آلت زعامة الطريقة إلى السيد الحسن الإدريسي، واستمرت جهود الأسرة عقب وفاته بالموردة بأم درمان حتى يومنا هذا[٣١].

الأدوار السياسية والاجتماعية للطرق الصوفية في السودان:

يتضح مما ورد في ثنايا هذه الورقة أن شيوخ وزعماء الطرق الصوفية في السودان تمتعوا بمنزلة دينية أثمرت مكانة اجتماعية متميزة اقترنت في العديد من جوانبها بالسياسة ورجالاتها بدءاً من عصر السلطنات الإسلامية وحتى وقتنا الراهن. بيّن البروفيسور يوسف فضل حسن، في مقدمة تحقيقه لكتاب (الطبقات)، الأدوار المتعددة التي اضطلع بها شيوخ الطرق الصوفية في السودان، وسعيهم ومجاهداتهم في نشر وتعميق العقيدة الإسلامية بطريقة مبسطة من خلال إلزامهم لمريديهم وأتباعهم بمنهج تعبدي وخلقي معيّن. وكانت درجة نجاح الشيوخ في هذا المسعى تعتمد على ما يتمتعون به من مكانة وسلطان روحي وعلم وخلق

٣١. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص٩–١١.

وورع وزهد وكرامات وبركة. وساد اعتقاد وسط جمهرة المريدين والأتباع أن مخالفة الشيخ أو الولي تعود عليهم وعلى أطفالهم باللعنة والضرر، وأن الشيخ قادر حياً وميتاً على أن ينقذ ويغيث ويشفع لمن يتوسل به(٣٢).

قام شيوخ الطرق بوصفهم فقهاء ومتصوّفة بالعديد من الأدوار والوظائف في مجتمعاتهم ومن أمثلة ذلك: دور المرشد، والمعلم، والإمام، والمأذون، والطبيب، والوسيط المتشفع في فض النزاعات والصراعات والحروب، ونصرة المستضعفين لدى الحكام والسلاطين. كما كان الناس يستشيرونهم ويستفتونهم في أمورهم وشؤونهم الحياتية المختلفة ويلجأون إليهم لإطعامهم عند الحاجة.

لعل ارتباط شيوخ وزعماء الطرق الصوفية بالسياسة اتخذ أشكالاً وصوراً متباينة خلال فترات الحكم المختلفة التي شهدها السودان بدءاً بفترة سلطنة الفونج الإسلامية (١٥٠٤–١٨٢١م) والتي، كما يصفها البروفيسور مدثر عبد الرحيم، كانت بمثابة «العصر الذهبي» بالنسبة للطرق الصوفية ومشايخها في السودان نظراً لما كان لها ولهم من منزلة علمية ودينية ومكانة اجتماعية ونفوذ سياسي(٣٣).

ويزخر كتاب (الطبقات) بأمثلة الشيوخ والزعماء الدينيين الذين جمعوا بين المكانة الدينية السامية والثراء والنفوذ السياسي، ومن هؤلاء الشيخ حسن ود حسونة، وقد اشتهرت به قرية ود حسونة التي تقع على بُعد ٢٧ ميل غرب أبو دليق، وصارت قبلة للبدو من أهل البطانة الذين تقاطروا عليها طالبين العلاج والبركة. وقد قام الشيخ ود حسونة بحفر الحفائر لحفظ الماء واهتم بتربية الماشية فكثر ماله وزاد سلطانه حتى صار كالحاكم في تلك المنطقة.

ويروى أن السلطان بادي ولد رباط (١٦٤٥–١٦٨٠)، وكان عهده من أزهى عهود سلطنة الفونج، دعا الشيخ حسن ود حسونة ليعالج أخاه ناصر من مرض نفسي ألمَّ به، وقد غادر الشيخ ود حسونة قريته قاصداً سنار في حاشية كبيرة ضمت ثلاثة وأربعين من حملة البنادق، وأعداداً كبيرة من الفقراء والمتظلمين وأصحاب الحاجات. وبعد أن قام الشيخ ود حسونة بمعالجة شقيق السلطان مكث في سنار ثلاثة أيام قضى خلالها سلطان الفونج جميع ما طلبه منه(٣٤).

---

٣٢. مدثر عبد الرحيم، الإسلام والسياسة في السودان، في كتاب الإسلام في السودان، الخرطوم ١٩٨٧، ص٥٥.

٣٣. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص ١٣٣–١٤٨.

٣٤. يوسف فضل حسن، دخول وانتشار الإسلام في السودان، في ندوة العلماء الأفارقة ومساهمتهم في الحضارة العربية الإسلامية، بغداد ١٩٨٥، ص٢٥–٤٢.

ويذكر البروفيسور يوسف فضل حسن أن السادة المجاذيب قد استخدموا نفوذهم الديني في بسط نفوذهم السياسي على منطقة الدامر، وما جاورها حتى نافسوا السعداب ملوك الجعليين في شندي، وملوك العبدلاب، شركاء الفونج في السلطنة، ومارسوا أدواراً شبيهة بدور الحكام[٣٥].

ومن شيوخ الطرق الذين نالوا منزلة سامية لدى السلاطين والحكّام خلال فترة سلطنة الفونج، الشيخ إدريس ود الأرباب وقد منحه السلطان بادي بن رباط الشفاعة في كل شيء. ويذكر صاحب الطبقات أن الشيخ إدريس قد دخل سنار إحدى وسبعين مرة متشفعاً وقاضياً لحوائج الناس[٣٦]. ويشير المصدر نفسه إلى مكانة شيخ آخر عند العامة والحكّام هو الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن الشهير بأبو الجاز، وكيف أنه قد درج علي عدم النهوض من مجلسه لمصافحة الحكام والسلاطين أو الذهاب إليهم متوسلاً في أمر من الأمور، ورغم هذا كانت شفاعته مقبولة إذ يكفي أن يرسل (طينة) مع المتظلم حتى تُقضى حوائجه وترفع عنه المظلمة[٣٧].

وبمجيء فترة الحكم التركي المصري للسودان (١٨٢١-١٨٨٥م) اختلفت أحوال الطرق الصوفية وسائر المحكومين، إذ شهدت تلك الفترة ظهور إدارة سياسية بسطت نفوذها على كل أجزاء القطر وتبلور السودان بحدوده السياسية الحالية. فقد أحدث الغزو التركي المصري تغييراً وتحولاً اجتماعياً وسياسياً كبيراً في المجتمع السوداني[٣٨].

وكانت الطريقة الصوفية تمثل القوة الدافعة للجماعات ضد المستعمرين الغزاة، فنجد أتباع الطريقة المجذوبية الشاذلية المتأثرة بالمدرسة الإدريسية، تتخذ موقفاً معادياً للحكم التركي المصري. وينطبق نفس هذا القول على العديد من الطرق الأخرى مثل القادرية بفروعها المختلفة والسمانية التي تربى في كنفها الإمام

٣٥. كتاب الطبقات، مصدر سابق، ص٦٠.

٣٦. المصدر السابق، ص١٩٠.

٣٧. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني، مرجع سابق ص٤١ p. ٦٨-٨٢، Sufi Brotherhoods، Karrar

٣٨. محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، الخرطوم ١٩٧٠، ص٣، علي صالح كرار، السنوسية والمهدية- دراسة فكرية للحركتين، مجلة الدراسات السودانية، ع٢، مج٥، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية- جامعة الخرطوم- يوليو ١٩٧٩،

الثائر محمد أحمد المهدي.

ورغم أن السيد الحسن الميرغني قد سعى بدبلوماسية وحكمة لتجنب الانغماس في السياسة، وسعى لتحقيق التقارب بين أتباع ومشايخ الطرق الصوفية في السودان، إلا أن موقف السيد محمد أحمد المهدي من الطرق الصوفية كان في نظر الكثيرين سبباً لمعارضة أسرة الميرغني وأتباع الطريقة الختمية للمهدية. ولعلنا نعلم أن أساس تعاليم السيد المهدي كان إعادة الدين إلى ما كان عليه من نقاء وصفاء في أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعهد الخلفاء الراشدين، وأن يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وظلماً، وكان مذهبه –كما أكد في منشوراته المختلفة– الاعتماد على الكتاب والسنة. وكان المهدي يرى أن إمامته أو مهديته صمدية ولا تتكرر، ولا يأتي بعده إلا الدجال والنبي عيسى عليه السلام، وأن امامته تجمع بين إمام الشيعة المعصوم وشيخ الصوفية الملهم، لذلك فإنه فوق كل أصحاب الطرق والمذاهب. لذا قام السيد المهدي بإصدار منشور في أواسط سنة ١٣٠١هـ/ أوائل عام ١٨٨٤م أبطل فيه العمل بالمذاهب الأربعة. وكان يرى أن كل ما كُتب من إجماع وقياس وتفاسير تناول مسائل فرعية لا قيمة لها من حيث الأركان الأساسية للعقيدة الإسلامية[٣٩].

وقام المهدي كذلك بإبطال الطرق الصوفية بالمنشور آنف الذكر، وهدف من إلغائه العمل بالمذاهب وإبطاله للطرق الصوفية، إلى وقف الخلاف بين المسلمين، وقد أشار إلى ذلك بقوله: «تعددت الطرق واختلفت حتى ظن أن كل شيخ يقوم بتأسيس دينٍ جديد وأن غيره من زعماء الطرق خارج عن الدين، وحتى ضل القوم ضلالاً مبيناً وأصبحوا يوجهون أنظارهم لمشايخهم بدلاً من ينبوع الدين والعرفان الأصيل القرآن الكريم والسنة المطهرة»[٤٠].

ومما يذكر أن السيد المهدي كان قد مهّد في بعض منشوراته السابقة إلى مسألة إلغاء العمل بالمذاهب وإبطال الطرق الصوفية، كما أشار إلى أن المهدية قد استندت إلى أسس الطرق الصوفية وعددها ستة وأضافت إليها أسسها الذاتية وعددها ستة أيضاً، وصارت المهدية بذلك تقوم على أثني عشر أساساً، فأصبحت أعلى وأسمى

٣٩. المرجع السابق.

٤٠. منشورات المهدية، تحقيق محمد إبراهيم أبو سليم، الخرطوم١٩٦٩، ص٦١؛ محمد إبراهيم أبو سليم، الحركة الفكرية في المهدية، مرجع سابق، ص٣.

من الطرق وأوسع منها، وكان إلغاء الطرق تمشياً مع هذه الفكرة[٤١].

ولعل ما ورد ذكره يعزز الرأي الداعي إلى النظر لموقف المهدية من الطرق الصوفية من خلال تقييم موقف الطرق المعينة من المهدية، بمعنى أن الحظر والإبطال لم يكن مطلقاً، وإنما انحصر في الطرق التي اتخذت موقفاً معادياً للمهدية وعلى رأسها الختمية التي عُرفت بتعاطفها مع الحكم التركي المصري، الذي سعى لاستمالة قيادتها ليكسب تأييد الأتباع، كما عرفت الطريقة أيضاً وبخاصة في عهد السيد محمد عثمان الأقرب بمعاداتها للمهدية ليس لعدم إيمانها بفكرة المهدية، بل لعدم اعترافها بمهدية الإمام محمد أحمد المهدي.

وفي أعقاب دحر الجيوش الغازية لقوات المهدية ومقتل الخليفة عبد الله في أم دبيكرات في نوفمبر ١٨٩٩م اتبعت حكومة العهد الثنائي تجاه الطرق الصوفية والمتصوفة سياسة يشوبها التشكك وعدم الثقة. وتعرّض بعض زعماء هذه الطرق للاستجواب والسجن. ففي عام ١٩٠٥م اتهمت السلطات البريطانية الشريف يوسف الهندي بالعمل على مقاومة الحكومة، فاعتقلته في حلة الربوة جنوب بركات وأودع السجن لمدة تزيد عن ستة أشهر ثم أفرجت عنه وحددت إقامته بالخرطوم، حيث أقام بمنطقة بري اللاماب التي ظل بها إلى أن توفي[٤٢].

وفي تلك الفترة أيضاً صدر منشور من السكرتير الإداري للحكومة الاستعمارية دعا فيه كل حكام المديريات إلى مراقبة ومتابعة نشاط الطرق الصوفية بدقة وكتابة تقارير عنها. غير أن قيام الحرب العالمية الأولى عام ١٩١٤م أدى إلى تغيير هذه السياسة بسبب تخوّف الإنجليز من أن تضييقها على المتصوفة قد يدفعهم إلى الوقوف مع تركيا إلى جانب الألمان نتيجة للدعاية الإسلامية التي كانت تتبعها تركيا باعتبار أن الحرب دينية بين المسلمين وغير المسلمين.

وللرد على تلك الدعاية طلب الإنجليز من الزعماء الدينيين وشيوخ الطرق استخدام نفوذهم لإقناع أتباعهم بأن الحرب ليست دينية وأن الإنجليز يعملون لمصلحة الإسلام. وسعت الحكومة لاستمالة الطريقة الختمية ومنحت زعيمها

---

٤١. إدريس سالم الحسن، الدين في المجتمع السوداني، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧ طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق، ص٢٢٦-٢٢٨.

٤٢. انظر موسوعة أهل الذكر بالسودان، مصدر سابق، ص١٥٥-١٥٩ محمد سعيد القدال، تاريخ السودان الحديث ١٨٢٠-١٩٥٥، الخرطوم ٢٠٠٢م، ص٤٨٢-٤٩٣.

السيد علي الميرغني العديد من الأوسمة والألقاب التقديرية، فضلاً عن بعض الأراضي والمشاريع الزراعية. غير أن الإدارة البريطانية في السودان خشيت من تعاظم نفوذ السيد علي الميرغني، فانتهجت سياسة لحفظ التوازن بين الزعماء، فقرّبت كذلك الزعيم الديني والسياسي السيد عبد الرحمن المهدي، زعيم الأنصار، ومنحته مشاريع وأراضي في الجزيرة أبا وأنحاء أخرى من منطقة النيل الأبيض، كما انتهجت الحكومة أسلوباً مماثلاً مع زعيم الطائفة الهندية الشريف الهندي.

اتصف هؤلاء الزعماء الدينيون بالحصافة والحذر فلم يشتغلوا بالسياسة مباشرة، بل اكتفوا بتوجيه الأمور عبر المحبين والمريدين والأتباع. غير أن السياسة التي انتهجتها الإدارة البريطانية تجاه هؤلاء الزعماء الدينيين بذرت بذور الفتنة والشقاق بينهم تحقيقاً للمبدأ الذي وظفته الإدارة الاستعمارية (فرِّق تسُد). فقد أدت هذه السياسة إلى تبدل مواقف هؤلاء الزعماء تجاه الحكم الأجنبي وسعوا من خلال رعايتهم للمؤسسات والتنظيمات والأحزاب السياسية التي أفرزتها تنظيماتهم الدينية، وأعني الختمية والأنصار وأتباع الطريقة الهندية، إلى بلوغ غايات اتسمت بالتناقض. فنجد الختمية بقيادة زعيمها الروحي السيد علي الميرغني قد بدّلت موقفها المؤيد والمتعاطف مع الإنجليز في فاتحة عهدهم بالسودان واتخذوا موقفاً متعاطفاً في معظم الفترات مع مصر، وعلى نقيض ذلك كان موقف الأنصار وزعيمهم السيد عبد الرحمن المهدي الذي اتسم في معظم الأوقات بالاتساق مع السياسة البريطانية التي سعت لأن يكون السودان للسودانيين بعيداً عن التاج والهيمنة المصرية، وهو ما راق للأنصار وزعيمهم السيد عبد الرحمن المهدي فتبنوا شعار (السودان للسودانيين)، وأثمر كل هذا الخلاف أحزاباً اتحادية، نالت في معظم الأحيان مباركة ومساندة زعيم الختمية السيد علي الميرغني، وأخرى استقلالية، حظيت بتأييد ودعم السيد عبد الرحمن المهدي[٤٣].

فكما كان للطرق الصوفية بجانب دورها السياسي دور اجتماعي مؤثر، فقد شكّلت عبر الفترات التأريخية الممتدة منذ عهد سلطنة الفونج الإسلامية وحتى وقتنا الراهن آلية من آليات التماسك والتكافل الاجتماعي، ونجحت بتعاليمها المستندة إلى

٤٣. Karrar ,Sufi Brotherhoods. 134 – 144

الكتاب والسنة النبوية وبمناهجها التربوية والسلوكية وشيوخها الذين مثلوا القدوة والأنموذج للمريدين والاتباع في أن تبدل الولاءات والانتماءات القبلية والعرقية والجهوية بأخوة الطريق ورابطته(٤٤).

وتبيّن المصادر الدور العمراني والحضري للشيوخ، فها هو حسن ود حسونة قد أنشأ قرية عُرفت باسمه استقطبت أعداداً كبيرة من بدو البطانة، وكيف أنه حفر الحفائر لحفظ الماء واهتم بتربية الماشية وأسهم بذلك في تغيير نمط وأساليب حياة أهل المنطقة وأسهم في استقرارهم وتحضرهم. وهذا إسهام يناظر ما قام به الشيخ إبراهيم الكباشي الذي أزال غابة كثيفة واستصلح أراضيها وأسس قرية الكباشي بمنطقة الجيلي لتكون مقراً للطريقة، وقد تقاطر نحو مركزه بدو الكبابيش وأسهم في استقرارهم وتحضرهم (٤٥). ولا ريب أن المجال لا يسع لحصر وإحصاء شامل لقرى ومدن اسسها مشايخ وزعماء طرق، وحسبنا أن نشير إلى دويم ود حاج بمنطقة مروي والدامر، وحلة الشيخ خوجلي وحلة الشيخ حمد، وأبو حراز وكدباس، ومدني السني، وطابت، والكريدة، وحي السيد المكي بأم درمان والختمية بالخرطوم بحري(٤٦).

اعتمدت الطرق الصوفية في القيام برسالتها الدينية والتعليمية والاجتماعية والسياسية على عدد من المؤسسات من أهمها المساجد والخلاوي والزوايا والتكايا والأضرحة والقباب والمزارات والبيانات.

وقد درج شيوخ الطرق على دعم وإعانة الفقراء والمساكين وإطعام المحتاجين والمسافرين والتجار والحجاج وعابري السبيل فضلاً عن المريدين والجيران والأتباع . وقد سعى العديد من شيوخ الطرق الصوفية لتنقية الدين من الشوائب ومحاربة العادات الضارة. وحسبنا أن نشير هنا إلى الشيخ إدريس ود الأرباب الذي حرّم تعاطي التمباك والتبغ. كما أن الشيخ حمد ود أم مريوم نهى عن خفاض البنات ونادى بالتمسك بالسنة النبوية. وينبغي أن نذكر أيضاً السيد أحمد بن إدريس الذي حارب الكثير من البدع ونادى بالتمسك بالكتاب والسنة ونهى عن تعاطي التمباك والتبغ وحذّر من اتخاذ العلم تجارة(٤٧).

---

٤٤. المرجع السابق ص٣٢، موسوعة أهل الذكر والذاكرين، مصدر سابق، صق٣٧٤.

٤٥. Karrar ,Sufi Brotherhoods. pp34–37–38–44–66–103. طارق أحمد عثمان، الطريقة السمانية، مرجع سابق ص٣٣٩–٣٤١.

٤٦. Karrar Sufi Brotherhoods, p137 – 144

٤٧. علي صالح كرار، السادة الأدارسة– مرجع سابق، ص٥١–٧١.

الخاتمة:

لعله من نافلة القول استحالة الإحاطة الشاملة بتأريخ الطرق الصوفية كافة في مثل هذا الحيز المحدود والذي سعينا لتوظيفه في إبراز ملامح بعض الطرق، لنقف خلال ذلك على آثارها المتعددة في الحياة السودانية بوجوهها السياسية والاجتماعية والدينية والثقافية والاقتصادية. ورغم اختلاف الآراء حول هذه الطرق فقد كان عليها المعول الأكبر في تحفيظ القرآن الكريم وتعليم الناس شؤون دينهم ودنياهم ونشر العقيدة وتثبيتها وتهذيب السلوك وترسيخ القيم الإسلامية.

التيار السلفي في السودان

د. مهدي ساتي

التيار السلفي في السودان

د. مهدي ساتي

تهدف هذه الورقة إلى إلقاء بعض الضوء على مسيرة التيار السلفي في بلاد السودان (الشرقي) من حيث النشأة والتطور. ولما كانت التيارات الفكرية لا تنشأ من فراغ، رأينا ضرورة تلمس البدايات الأولى لنشأة هذا التيار منذ بواكيره الأولى في تاريخ الفكر الإسلامي عالمياً، ثم تصويب النظر في نشأته قارياً وإقليمياً في إفريقيا، وصولاً إلى دراسة تاريخ هذا الفكر في السودان موضوع الدراسة.

ولعله من المفيد بدءاً أن نعرف بهذا التيار لغةً واصطلاحاً. فلغة: جاء لفظ (السلف) بمعنى (الماضي) أو ما مضى كما في قوله تعالى: (عفا الله عما سلف)[١]، وقوله تعالى: (قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف)[٢]، وكذلك (هنالك تبلو كل نفس ما أسلفت)[٣] ومثل ذلك في الحديث الشريف. أما في معاجم اللغة العربية. كما في لسان العرب لابن منظور فالسالف تعني المتقدم ومنه أسلاف الرجل، وفي الصحاح للجوهري أسلاف الرجل هم آباؤه المتقدمون[٤].

أما اصطلاحاً فالسلفية تعني، في مفهوم معتنقيها، الرجوع إلى ما كان عليه سلف الأمة، أي المتقدمون من الصحابة الكرام والتابعين في التمسك بالكتاب والسنة، بينما هي في مفهوم جمهور الدارسين للفكر الإسلامي في تعريفهم لـ(السلفي) أنه «من يرجع في الأحكام الشرعية إلى الكتاب والسنة ويهدم ما سواهما»[٥].

والإشارة إلى (الهدم) في العبارة السابقة تعني فيما تعني، عدم الميل إلى الاجتهاد، الأمر الذي يعرّف هذا التيار بصورة تفيد (الجمود) كما في مفهوم معارضيهم، لكنه مفهوم يفتقر هذا إلى كثير من الموضوعية. فقد شهد تاريخ

---

١ – سورة المائدة: ٩٥.

٢ – سورة الأنفال: ٣٨.

٣ – سورة يونس: ٣.

٤ – الجوهري، الصحاح في اللغة، بيروت ١٩٧٥م، مادة سلف.

٥ – د. محمد عمارة، تيارات الفكر الإسلامي، كتاب الهلال القاهرة ١٩٨٢م، ص١٩١.

السلفية تيارات تجديدية داخلية كتلك التي قادها شيخ الإسلام ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ/ ١٢٦٢م- ١٣٢٧م) وتلميذه ابن القيم (٦٩١- ٧٥١هـ/ ١٢٩٢م-١٣٥٠م). من جانب آخر أشار بعض الدارسين المحدثين إلى أن المصطلح، على ما يحتويه من دلالات تشير إلى ضرورة الرجوع إلى حياة السلف الصالح وعصور التنزيل الأولى، يظل مشوباً بشيء من الضبابية في الدلالة والفهم من حيث الشكل والمضمون. فالرجوع إلى الكتاب والسنة امر تجمع عليه معظم الفرق الإسلامية، أو تدعيه، فالتأسي بالماضي الذي شهد ميلاد التنزيل في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة الكرام ثم التابعين، يعد مما هو مطلوب ومعلوم بالضرورة. أما من حيث المضمون فثمة غموض قد يتأتى على مستوى النظر العملي لهذا المفهوم، كما في إشارة محمد عمارة حيث كتب يقول: «ولكن هذا التحديد الجلي للسلفية لا يستطيع وحده رفع الغموض عن مضمون مصطلح السلفية، لأن (الماضي) المحتذى سيظل غير محدد لأنه متعدد هو الآخر، فهل هو الكتاب والسنة؟، أم ان فيه المأثورات المروية عن الصحابة؟، هل هو تلك النصوص وحدها؟، أم أن فيه مذاهب التابعين وتابعي التابعين؟، وحتى إذا كان هذا السلف هو النصوص قرآنا وسنة فإن تفسيرها ورؤيتها قد تعددت بتعدد المناهج في المدارس الفكرية والفرق والتيارات»[٦].

لقد مرّ الفكر الإسلامي في تاريخه الطويل بمراحل متعددة ارتبطت بالتحولات الاجتماعية والسياسية التي عاشتها ديار الإسلام بعد اتساع رقعتها في زمان الأمويين خاصة، فوجدت بعض أفكار البلاد المفتوحة من زندقة وتفلسف طريقها إلى مجتمعات المسلمين، الأمر الذي دفع البعض للدفاع عن العقيدة الإسلامية بذات الوسائل الفلسفية الفكرية التي ظل يستخدمها المناطقة فنشأ بذلك تيار الاعتزال، أسس المعتزلة، وعلم الكلام وحملوا لواءه لحوالي قرن ونصف من الزمان، ثم ما لبثوا أن وجدوا أنفسهم في خلاف مع المحدثين والفقهاء من أهل السنة والجماعة، وأخيراً شهد العصر العباسي تبلوراً ملحوظاً لتيار السلفية التي عدها بعض الدارسين ظاهرة عباسية، حيث اشتد الخلاف بين المعتزلة والسلفية الذين مثلهم يومذاك الإمام أحمد بن حنبل (١٦٤- ٢٤١هـ/٧٨٠-٨٥٥م)، وتحمل بصورة مباشرة ويلات الخلاف مع المعتزلة إبان المحنة وخرج منها منتصراً، وكما

٦ - المرجع نفسه، ص ١٩٣.

يقول ولتر باتون: «باءت سياسة المعتزلة إبان المحنة بالخيبة والخذلان وانتصرت عليها عاطفة التدين الشعبي التي آثرت الاعتصام بالسنن والآثار والابتعاد عن تشقيقات المتكلمين ودعواهم في تحكيم العقل دون النقل»، ثم يضيف «ما ميز مذهب الإمام أحمد عن سائر المذاهب السنية أنه كان أشدها حرباً على البدع الدخيلة في الإسلام مما هيأه لأن يكون الدعامة التي قامت عليها أول حركة إصلاحية في العالم الإسلامي في العصر الحديث»[7]. ورغم أن الاعتزال اعتمد في طروحاته الفكرية على سلطة زمنية حاكمة في صراعه ضد السلفية العباسية، فإن ظهور تيار الأشعرية الذي أعلن انسلاخه عنه بقيادة الشيخ أبي الحسن الأشعري (سنة ٣٣٣ هـ) كتب نهاية هذا التيار. وبظهور المنهج التوفيقي الذي سار عليه أبو الحسن الأشعري بين أفكار السلفيين والمعتزلة، ظهر مذهب سني كلامي جديد، ذلك أن الإمام الأشعري استعمل أدلة خصومه المعتزلة في نقض آرائهم[8]. ولعل هذا المنهج التوفيقي هو الذي أفضى إلى خلافات مستقبلية استمرت إلى يومنا هذا بين السلفيين والأشاعرة أو من سلك مسلكهم، كما يلاحظ في مواقف الجماعات السنية الدعوية المعاصرة (أنصار السنة والإخوان المسلمين).

استمرت المدرسة السلفية في تطورها التاريخي لتشهد صحوة فكرية تحت زعامة الشيخين الجليلين ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية. وبوراثة العثمانيين للمماليك وتفشي البدع ومحدثات الأمور في مجتمعات المسلمين مرة أخرى، تطلب الأمر تصحيحاً لتلك الأوضاع فشهد تاريخ الفكر الإسلامي صحوة فكرية عظمى بزعامة الإمام محمد بن عبد الوهاب (١١١٥–١٢٠٦هـ/ ١٧٠٠م–١٧٩٢م) م ثم سارت على ذات الطريق كوكبة من الأعلام كان من أشهرهم الإمام محمد علي السنوسي (١٢٠٢–١٢٧٦هـ /١٧٨٧م–١٨٥٩ م)، فالإمام محمد أحمد المهدي (١٢٦٠– ١٣٠٢هـ /١٨٤٤م – ١٨٨٥ م)، ومن قبله الإمام الشيخ عثمان دان فوديو (١١٦٨–١٢٣٢هـ/١٧٥٤– ١٨١٧م)، ثم لحقت بهم كوكبة أخرى من العلماء الذين جمعوا بين السلفية والتجديد من أمثال الشيخ جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨–١٨٩٧م)، وتلميذه الإمام محمد عبده (١٨٤٩–١٩٠٥م)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٤٩–١٩٠٢)، ومحمد

٧ – ولتر. م. باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، الترجمة العربية، ص ٨ القاهرة

٨ –. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلي ابن خلدون، بيروت ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢م، ص ٣٣١.

رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥م)، وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩-١٩٤٠م)، وحسن البنا (١٩٠٦-١٩٤٩م)، وغيرهم من الأعلام في اليمن وشبه القارة الهندية.

إفريقيا والتيار السلفي:

قدر لإفريقيا أن تتعرف إلى الإسلام السني من منابعه الأولى زمان الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين (بلاد الحبشة ومصر)، فكان لهذا السبق أثره في تجذر السلفية السنية في وجدان كثير من شعوبها. غير أن إفريقيا وفي شمالها على وجه الخصوص صارت فيما بعد مسرحاً لعدد من الفرق غير السنية نتيجة ما حدث في بلاد الشرق، ودخلت هذه الفرق في صراع مع التيار السلفي. ومن هذه الفرق المشهورة فرق الخوارج كالصفرية والإباضية وكذلك فرق الشيعة التي وجدت في بلاد المغرب موطناً جديداً لها[٩]، حيث اتجهت من مدينة (المهدية) بتونس صوب الشرق لتستقر بمصر في زمان الفاطميين الذين أنشأوا الأزهر الشريف كمسجد جامع لهم، ثم ما لبث أن تحول إلى جامعة سنية بمجيء الأيوبيين ومؤسس إمارتهم صلاح الدين الأيوبي الذي استقل بحكم بمصر سنة ١١٧٤م. وقد واجه التيار السني السلفي مصاعب جمة في زمان الفاطميين في شمال إفريقيا، ويحمد هنا للمرابطين دورهم في الحفاظ على التيار السني، وفي ذلك يقول الدكتور حسن أحمد محمود لدى حديثه عن قيام دولة المرابطين بأن أصحاب الفرق صاروا ينفثون سمومهم في البلاد، ويضيف: «فعمل المرابطون على نشر الإسلام والدفاع عن حوزته وإعلاء كلمته، وكانت الرباطات ملاجيء يعتصم بها الناس وقت الفتنة، فلولا الربط والمرابطون لقضى الخوارج والصفرية والإباضية على التقاليد السليمة والسنن القويمة ولا سيما في عهد الفاطميين الذين مثلوا بفقهاء مالك شر ممثل حتى كانوا يفرون بأنفسهم وبدينهم إلى الرباطات ويتعبدون ويصونون تراث مالك، حتى ليخيل إليَّ أن أهل الرباطات هؤلاء هم الذين حملوا لواء المقاومة السنية وهم الذين دكوا صرح الشيعة في إفريقية والمغرب»[١٠]. بعد ذلك ساعدت ظروف تاريخية بعينها في غلبة التيار الصوفي ومنها الظروف السياسية والاجتماعية التي مر بها العالم الإسلامي، إضافة إلى

---

٩ - د. يحيى هويدي، تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية- القاهرة ١٩٦٦م، ص ٢٥

١٠ - د. حسن أحمد محمود، قيام دولة المرابطين، القاهرة ١٩٥٦م، ص ١٣٥.

تدهور الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى في إفريقيا جنوب الصحراء بانهيار مملكة صونغي، وأخيراً دخول القارة السمراء عصر الاستعمار الذي روّج لما صار يسميه أحياناً بالإسلام الأسود، إشارة إلى البدع ومظاهر التخليط والسلبيات التي صاحبت تيارات التصوف رغم الدور الإيجابي الذي قام به التصوف، حيث شارك بعض زعماء الصوفية في عمليات الجهاد والمقاومة العسكرية للاستعمار إضافة إلى دوره في امتصاص الصدمة العسكرية التي منيت بها طلائع المجاهدين في مناطق مختلفة من القارة الإفريقية، فصار التصوف يقدم في شخوص زعاماته الجديدة البديل الروحي والجمعي للزعامات السياسية التي انتهت بسيادة الاستعمار، كما ظل التصوف مع ما فيه من بدعيات مستحدثة يؤسس لثقافة مضادة لثقافة المستعمرين النصارى أو Counter Culture كما في أدبياتهم، فساعد ذلك في تماسك المجتمعات الإسلامية ولم تتداعَ وينفرط عقدها كما حدث لمجموعات غير المسلمين في إفريقيا إثر الهجمة الاستعمارية الشرسة.

لم تكن إفريقيا بمعزل عما يدور في ديار الإسلام وخاصة الحجاز الذي شهد انتصار الثورة السلفية (الوهابية كما يسيمها أعداؤها)، وبذلك ظل طريق الحج السوداني يحمل أفكار السلفية إليه كسائر الطرق الإفريقية الأخرى. ولما كان الحج مؤتمراً إسلامياً جامعا فقد تلقت وفود الحجيج الإفريقي بواكير الدعوة السلفية من الحجاز، وكان أثر هذه الأفكار واضحاً جلياً في الثورات التصحيحية التي شهدتها القارة الإفريقية ومنها حركة الشيخ عثمان دان فوديو في شمال نيجيريا، وقد أسس خلافة إسلامية استمرت حوالى قرن كامل من الزمان، وصنف الشيخ عثمان عشرات الرسائل والكتب في شتى مسائل الفكر الإسلامي السياسية والاجتماعية والثقافية، ومن أشهر كتبه التي صنفها (إحياء السنة وإماتة البدعة) و(بيان وجوب الهجرة على العباد)، وغير ذلك.

ومن تلك الحركات الإفريقية ذات الأثر السلفي الحركة السنوسية التي جمعت في وضوح وتناغم غير مسبوقين في تاريخ الفكر الإسلامي في إفريقيا بين السلفية والصوفية. ومنها كذلك الثورة المهدية بالسودان حيث بدأ الإمام المهدي صوفياً وانتهى سلفياً، وأدى كل ذلك لأن يشهد القرن الماضي بدايات صحوة إسلامية سلفية ابتدرتها أرض الكنانة مصر على امتداد وادي النيل والأقطار المجاورة. حيث كونّ الشيخ محمد حامد الفقي المولود سنة ١٣١٠هـ الموافق ٢٥/٣/ ١٨٩٢م، ما صار يعرف بـ"جماعة أنصار السنة المحمدية" سنة ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م،

وقد تجاوز تأثير الفقي مصر إلى كل من السودان وإريتريا وإثيوبيا والصومال. ففي إريتريا تكونت جماعة أنصار السنة المحمدية سنة ١٩٤٠م، وفي الصومال تأسست الجماعة منذ ستينيات القرن الماضي وكان على رأس الجماعة في أريتريا الشيخ محمد صالح طاهر وفي الصومال الأستاذ محمد بن علي أحمد بافضل[١١]. وتتالى إنشاء الجماعات السلفية في إفريقيا فظهرت جماعة (إزالة) أي إزالة البدعة في نيجيريا وجماعة عباد الرحمن السلفية في السنغال، ومؤخراً جماعة أنصار السنة في ليبيريا سنة ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

ظلت علاقة الجماعات السلفية بالأزهر الشريف في مصر قوية، وعمد الشيخ الفقي منذ البداية إلى إيجاد تواصل بينهم وبين الأزهر وعلمائه وشيوخه وكانت علاقته شخصياً بشيخ الأزهر الشيخ محمد مصطفى المراغي قوية. و لم يغب نشاط الجماعة السلفية في مصر عن أعين السلطات الحاكمة، فقد أصدر الرئيس المصري الأسبق جمال عبد الناصر قراراً في عام ١٩٦٧ بضم الجماعة إلى (الجمعية الشرعية) والتي قامت قبل جماعة الفقي بعدة سنوات، ثم اختارت السلطات للمجموعتين رئيساً من العسكريين تحسباً لاية تطورات أمنية قد تحدث، إلا أن العمل المشترك بين المجموعتين لم يعمر طويلاً فانفصل أنصار السنة المحمدية وعادوا للعمل كجماعة مستقلة سنة ١٩٧١م[١٢].

أما علاقتهم مع جماعة (الإخوان المسلمين)، التي تأسست في مصر سنة ١٩٢٨م، فقد كانت علاقة تعاون يشوبها الحذر لتقويم كل فريق لجهود ومناهج الآخر، ورغم ذلك جسد بعض العلماء صوراً من صور التعاون بين الفريقين، ومن أولئك على قلتهم الشيخ سيد سابق، الذي كان يبدي اهتماماً كبيراً بالدعوة السلفية، وكذلك الشيخ محمد الغزالي الذي يذكر السلفيون له كتابه (ليس من الإسلام) كجهد سلفي يصادم البدع والمستحدثات الصوفية وغيرها دون مواربة.

من جانب آخر فقد أدى انفتاح عدد من أقطار الخليج على إفريقيا وخاصة السعودية والكويت، إلى دعم تيار السلفية في القارة وانعكس ذلك في البعثات التعليمية وتأسيس المساجد الكبرى والمعاهد العلمية والمصحات الطبية.

---

١١ - د. أحمد محمد الطاهر، جماعة أنصار السنة المحمدية، نشأتها، أهدافها منهجها، جهودها- الرياض ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، ص ١٣٥.

١٢ - المرجع نفسه، ص ١٤٨.

التيار السلفي في السودان:

يمثل السودان الشرقي أو سودان وادي النيل بوتقة انصهرت فيها العديد من الثقافات الإنسانية والأعراق، وظل ارتباط جنوب الوادي بشماله حقيقة لا تخطئها العين. أما ارتباطه بشرق القارة وغربها عبر الحزام السوداني فحقيقة أخرى لا تزال ماثلة للعيان، ولعله ولكل ذلك صار السودان هو القطر الوحيد الذي احتفظ بالاسم التاريخي من بين أقطار ذلك الحزام المتعددة، ولكل ما تقدم كان طبيعياً أن يؤثر ويتأثر بكل التيارات الثقافية التي شهدتها القارة والعالم الإسلامي.

تعرف السودان إلى الإسلام السني في زمان مبكر وغلبت عليه روح التصوف عقب تدفق الهجرات العربية عليه. ورغم أن بعض الفقهاء – كما يؤكد بروفيسور يوسف فضل «لم يكونوا يحسنون الظن بالمتصوفة إلا أنهم بدأوا يترسمون خطاهم بعد أن شاهدوا ما حققه رجال الصوفية من نجاحات»[١٣]. غير أنه ولما لم يكن السودان بمعزل عما يدور في العالم الإسلامي وفي مصر خاصة، فقد بدأت الأفكار السلفية تأخذ طريقها إلى البلاد. ولا شك أن طريق الحج السوداني كان قناة لتسرب بواكير التيار السلفي من الحجاز إلى السودان وسائر الأقطار الإفريقية، غير أن حيثيات ذلك التدفق السلفي في السودان لا تزال تفتقر إلى كثير من الشواهد التاريخية التي توثق لها، الأمر الذي يجعلنا نؤرخ ببداية القرن العشرين لنشأة هذا التيار في كثير من مدن السودان من خلال المعلومات المتاحة من النزر اليسير من الأبحاث التي أولت الأمر اهتماماً يذكر، ومنها الدراسة الموسوعية لأحمد محمد الطاهر الذي كتب عن «جماعة أنصار السنة المحمدية» في السودان وخارجه، وأصل الدراسة رسالة علمية لنيل الدكتوراة من جامعة أم القرى.

وتشير هذه الدراسة إلى أن السودان تعرف إلى هذا التيار عن طريق كوكبة من العلماء كان أولهم الشيخ عبد الرحمن أبو حجر الجزائري المولود حوالي عام ١٢٨٦هـ الموافق ١٨٧٠م، وكان قد نشأ نشأة جهادية في كنف والده، الذي كان قائداً مجاهداً في جيش الأمير عبد القادر الجزائري، وقد حفظ القرآن الكريم يافعاً ثم عمل بالتجارة بين مصر والسودان وأنه كان على صلة بالسيد رشيد

١٣ – د. يوسف فضل حسن، مقدمة في تاريخ الممالك الإسلامية في السودان الخرطوم ١٣٩٢ هـ – ١٩٧٢م، ص١٣٥.

رضا صاحب المنار[١٤]، وأنه أقام بالسودان ثم ارتحل إلى مصر والتقى صاحب المنار ثم سافر إلى الحجاز حيث بقي به حتى وفاته، سنة ١٣٥٩هـ / ١٩٣٩م.
ويبدو أن آثار دعوته بدأت في التبلور في السودان إثر تجمع عدد من السلفيين بالبلاد كان من أشهرهم الشيخ يوسف أبو، والشيخ أحمد حسون الكنزي، من مواليد كورتي عام ١٨٩٧، والشيخ الفاضل التقلاوي، الذي كان مدرساً بالمعهد العلمي، وقد تلقى الدعوة على يد الشيخ عوض الكريم الأزهري، إضافة إلى الشيخ محجوب مختار، والأمين سيد أحمد، وجعفر السوري، وطيب الأسماء، وأحمد ياسين، فتكونت بذلك جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان وصار الشيخ التقلاوي أول رئيس لها، بينما أصبح الشيخ يوسف عمر أغا، سكرتيراً عاماً، والشيخ محجوب مختار أميناً للمال، ثم انضم إليهم بعد ذلك الشيخ عبد الله حمد وطه الكردي والشيخ محمد هاشم الهدية، الرئيس السابق للجماعة، إضافة إلى عبد الحليم العتباني والشيخ عبد الباقي نعمة، وخليل صالح داود، ومصطفى الغول، ومصطفى ناجي وآخرين. وكان فرع الخرطوم جنوب أول الفروع إنشاء وذلك سنة ١٩٤٩م، وأعلن سكرتير الفرع يومذاك جيلاني الشريف بركات في أول اجتماع لهم برئاسة الشيخ عبد الله حمد، رئيس المركز العام بأم درمان، عن تشكيل لجنة لتسيير العمل على النحو التالي:

الحاج محمد أحمد علي مديراً للدار
الشيخ محمد البشير مساعداً له
الشيخ أمين نقد الله أميناً للمال
الشيخ أحمد التهامي مساعداً له
الشيخ حسين دفع الله محصلاً
الشيخ جيلاني الشريف بركات سكرتيراً
الشيخ عمر عبد الله صبير مساعداً للسكرتير

وتم لهم في العام نفسه التصديق بإنشاء مركز عام، وفي عام ١٩٥٩م حصلت الجماعة على التصديق بمنحهم قطعة أرض، ثم كان بناء الجامع الصغير الأول ثم الجامع الحالي سنة ١٩٦٧م والذي افتتحه الملك فيصل بن سعود[١٥]. كانت خطب

١٤- د. أحمد محمد الطاهر، مرجع السابق ص ١٠٧
١٥ - الشيخ عبد الغني الربيع، مقابلة شخصية بمنزله.

الشيخ مصطفى ناجي، القادم من شرق السودان والموظف آنذاك بالبريد والبرق، تستقطب جموعاً غفيرة من المصلين إلى صلاة الجمعة، وذلك لطبيعة الخطاب الدعوي المباشر للجماعة والذي يعالج قضايا يتحرج الكثيرون من تناولها لأسباب عدة. وشهدت السنوات التالية انضمام أعداد من الدعاة الذين قدم بعضهم من مصر من أمثال الشيخ أبوزيد محمد حمزة وغيره، وقد كان لجهود المؤسسين الأوائل دفع الدعوة السلفية إلى الأمام، ومن هؤلاء الشيخ محمد الحسن عبد القادر في كسلا، والشيخ الشريف عبد الباقي بن محمد الأمين من قرية أم سنط، والشيخ الزبير عبد المحمود، والشيخ عمر عبد الله صبير، والشيخ التكينة، وبذلك اتسعت دائرة العمل الدعوي وانضم إليها لفيف من التجار والمواطنين كان من أشهرهم الحاج عبد الباقي، ومهدي صبير، وأمين نقد الله، وحامد يوسف، إضافة إلى عطا المنان حسن المصري، الأمين المغواري، الصافي الجعلي، وبشير العوض، عبد الله إدريس، عبد الغني الربيع علي. وقد بذلت المجموعة التي ضمت الشيخ عمر عبد الله صبير والشيخ سليمان طه والحاج عبد الغني الربيع وإبراهيم سوراوي جهوداً في محاولة التقارب مع الاتجاه الإسلامي أو جماعة الإخوان المسلمين، وانتهى بهم الامر إلى الانضمام كليّةً إلى الجبهة الإسلامية الواجهة الجديدة لحركة الإخوان المسلمين في السودان.

ولم تخل مسيرة التيار السلفي في السودان من أزمات وصراعات داخلية انتهت بتكوين جماعات منشقة كجماعة (جمعية الكتاب والسنة)، التي انفصلت عن التنظيم الأم للجماعة لأسباب مالية وإدارية وسياسية، كما أن مشاركة الجماعة السلفية في الجهاز التنفيذي لحكومة الإنقاذ ومن بعد في حكومة الوحدة الوطنية أنتجت انشقاقاً لا تزال آثاره مستمـرة، ويتمثل ذلك في مواقف جماعة الشيخ أبوزيد محمد حمزة[١٦] من المشاركة في سلطة الإنقاذ الإسلامية، لا على مبدأ المشاركة ولكن على عدم تمكن المشاركين من الوزراء وغيرهم من استصحاب أفكارهم السلفية من خلال مشاركتهم في الحكم، وفق تصريحات الشيخ أبوزيد في مقابلة تلفزيونية.

---

١٦ – حوار تلفزيوني مع الشيخ أبو زيد محمد حمزة، قناة النيل الأزرق السودان ٢٠٠٧م

جهود التيار السلفي في السودان:

١- دينيا:

١. في جانب العقيدة:

ظلت جهود التيار السلفي متواصلة فيما يتعلق بالدعوة إلى التوحيد، وقد نجح هذا التيار في تصحيح العقيدة بالطرق المستمر على موضوع الشركيات والبدع، كما بذل جهوداً في مواجهة التنصير بجنوب السودان وجبال النوبة، إضافة إلى محاربته لكثير من العادات الضارة في المجتمع، فأسهم السلفيون بمحاضراتهم في الميادين العامة ومن منابر المساجد ومؤسساتهم التعليمية، في تزكية المجتمع وبث الوعي الإسلامي بين شرائح المجتمع المختلفة، ونجحوا باديء الأمر في استهداف كثير من الطبقات الشعبية والعمال والتجار، على خلاف الجماعات الدعوية الأخرى التي خرجت بخطابها الدعوي للطلاب والنخب المثقفة من خريجي الجامعات وغيرهم.

ب. في العمل الدعوي:

وفي مجال التخطيط للعمل الدعوي شرعت جماعة أنصار السنة المحمدية في السودان في عقد مؤتمرات عامة تنادى لها الأعضاء من جميع المراكز والأقاليم، فقد دعت الجماعة إلى مؤتمر عام سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥٠م وأصدرت منشوراً أرسل إلى جميع الفروع فحواه في اختصار بعد الإشارة إلى حيثيات الانعقاد وزمانه:

١. تحديد شعار المرحلة وتمثل ذلك في قوله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) الأعراف: ١٩٩، و(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) البقرة: ٢٥٦، وقول الرسول صلى الله عليه وسلم: (ما كان الرفق في شيء إلا زانه وإن المرء ليبلغ بالرفق ما لا يبلغ بالعنف) صحيح مسلم، مع اختلاف في الألفاظ.

٢. الطاعة للرئاسة العامة والمحلية فيما لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.

٣. توحيد الوسائل وفق الأهداف والنشرات التي يصدرها المركز العام.

٤. التحلي بالفضائل ومجانبة الرذائل.

٥. طلب العلم.

٦. تبادل المنافع المادية والأدبية بين الأعضاء.

٧. على (الإخوان) محاولة إيجاد شركات تعاونية تبدأ بدكاكين صغيرة وغيرها.
*av

٨. محاربة العادات السيئة والتقاليد الجاهلية في الأعياد والأعراس والمآتم بالحكمة والموعظة الحسنة.
٩. اتخاذ الشفقة والرحمة في دعوة الناس.
١٠. التعاون مع الناس ومشاطرتهم في البأساء والضراء لقوله تعالى: (ادفع بالتي هي أحسن) فصلت: ٣٤.
١١. تخير الزمان والمكان المناسبين وتهيئة الأسماع لسماع كلمة الحق.
١٢. التزام روح العمل والكسب والادخار ومحاربة البطالة والعطالة.
١٣. التبرؤ من الشذوذ والتهوس والتهور.
١٤. الانتظام في دفع الاشتراكات والمساعدات.
أما قرارات وتوصيات المؤتمر الثاني في ١٣٧١ هـ – ١٩٥١م فقد أمّنت، في معظمها، على القرارات السابقة، وشملت قرارات تنظيم عامة وظهرت توصيات ذات صلة بالعمل الدعوي بصورة مباشرة ومنها:
١. ألا يدخل (الإخوان) في جدال في المتشابه وغيره، مع ضرورة الاستزادة من العلم كما في قوله تعالى: (وقل رب زدني علماً) طه: ١١٤، و(فوق كل ذي علم عليم) يوسف: ٧٦.
٢. ضرورة العمل بإخلاص لمحاربة العقائد الإلحادية الهدامة التي تدعو لنشر الإباحية والتحلل والفساد.
٣. العمل على محاربة السفور.
٤. ضرورة التعاون مع جميع الهيئات التي تعمل لرفعة المسلمين.
٥. العمل لإيجاد مكتبة سلفية شاملة.
٦. التذكير بأن الإسلام دين ودولة، وعليه تسعى الجماعة لإصلاح عقيدة الفرد مع منع استغلال الجهلاء باسم الدين، والسعي لتحقيق العدالة الاجتماعية مع العمل لتوحيد كلمة الأمة تحت راية القرآن الكريم وزعامة الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وعندما يتم ذلك يتهيأ الجو لقيام حكومة إسلامية تسير حسب التشريع السماوي العادل.
انتهت قرارات المؤتمر وجاءت ممهورة باسم يوسف عمر أغا سكرتير عام جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان.

وبتصويب النظر في قرارات المؤتمرين يتضح أن تطوراً في المنهج والخطط الدعوية والأهداف قد بدا واضحاً في الإشارات إلى ضرورة التعاون والتأكيد على شمولية الإسلام ديناً ودولة، والتوصية بضرورة توخي الرفق في الأساليب الدعوية مما يدل على هذا التطور في المنهجية والتخطيط.

ج. سياسيا:

كان للتيار السلفي وجود فاعل في موضوع الدستور والمطالبة بتحكيم الشريعة الإسلامية في البلاد، فقد جاء في المؤتمر الثامن المنعقد في أم درمان يوم الجمعة الثامن من شوال ١٣٧٥ هـ – ١٩٥٥م في خطاب الأستاذ محمد الفاضل التقلاوي توجيهات للجماعة بأن تحصر جهودها في أمرين: الأول أن يكون على رأس الدستور ما يدل على هوية الدولة السودانية فتعرف بأنها (جمهورية إسلامية)، أما الأمر الثاني فهو أن يتضمن الدستور السوداني مادة تقرأ كالآتي: (الشريعة الإسلامية مصدر التشريع والتقنين في الجمهورية السودانية الإسلامية)، ويدل هذا بوضوح على حرص الجماعة على اسلمة القوانين وتأكيد الهوية الإسلامية للأمة السودانية. وتأكيداً لضرورة العمل الجماعي شاركت الجماعة في جبهة الميثاق الإسلامي التي خاضت الانتخابات على امتداد القطر سنة ١٩٦٥م. وبتطور الأوضاع السياسية في السودان بداية الثمانينيات اتخذت الجماعة السلفية موقفاً واضحاً ضد التمرد الذي قاده جون قرنق بجنوب السودان، فبدأت بعد بيان الشيخ الهدية في إدانة التمرد بتنظيم حملة لدعم القوات المسلحة، ثم أنشأت الجماعة أمانة خاصة في تنظيم هيكلهم الجديد باسم « أمانة السياسة الشرعية والبحوث» في الوقت الذي بدأت فيه إصدارتهم (الاستجابة) في شرح منافاة الديمقراطية الغربية للإسلام، وبدأت بجانب ذلك في توضيح مخاطر الشيوعية الماركسية، كما في كتابات الأستاذ كامل عمر البلال، والأستاذ محمد أبوزيد مصطفى وغيرهما[١٧]. ورغم مشاركاتها في الأنشطة السياسية والانتخابات في صالح الحركة الإسلامية العامة وجماعة الإخوان المسلمين، فقد درجت الجماعة على تجنب المشاركة الجماعية وفضلت خوض التجربة الانتخابية بمرشحيها الخاصين لما أحسوا به من بعض مظاهر التهميش، واتخاذ القرارات من وراء ظهورهم، كما اعترف بذلك زعيم الإسلاميين يومذاك الدكتور الشيخ حسن

١٧ – مجلة الاستجابة، العدد الثاني، السنة الأولي صفر ١٤٠٦هـ

الترابي في أحد لقاءاته التلفزيونية، وأخيراً وبعد تباطؤ وحذر عادت الجماعة لتشارك في العمل السياسي العام في حكومات الإنقاذ وإن عارضت جماعة منهم هذه المشاركة مما أدى إلى انقسام في صف الجماعة، كما أسلفنا ذكره.

د. اجتماعياً:

شاركت الجماعة السلفية بمجهود مقدر في حركة التحول الاجتماعي التي تنتظم السودان. وقد أولت الجماعة منذ البداية اهتماماً خاصاً بالمرأة، فبدأت في إقامة مجمعات نسوية كمجمع كسلا الذي صار يضم معهداً متوسطاً للنساء، ومركزاً لتحفيظ القرآن الكريم ومركزاً للخياطة والتدبير المنزلي، ورياضاً للأطفال وفصولاً لتعليم الكبار ومعهداً متوسطاً للبنات في ود شريفي وبورتسودان[١٨]. بجانب ذلك اهتمت الجماعة السلفية بالعمل الخيري باعتباره واجباً دينياً، ونجحت في استنهاض جهود عدد من المحسنين السعوديين والخليجيين للمشاركة في إغاثة المنكوبين بالسيول والفيضانات وأعادت بناء أعداد كبيرة من المدارس التي تهدمت إبان فيضانات ١٩٨٨م، إضافة إلى اهتمام رئيس الجماعة الشخصي برعاية الأيتام حتى قبيل وفاته، وبدأت الجماعة تساهم في إفطار الصائمين وتقديم الأضاحي للمعوزين وكسوة الطلاب الفقراء. إضافة إلى كل ما تقدم ركزت الجماعة السلفية جهودها في رتق النسيج الاجتماعي في البلاد وذلك من خلال نشر الدعوة بالجنوب وجبال النوبة باعتباره واجباً دينياً واجتماعياً يجمع عناصر المجتمع المختلفة تحت ديانة واحدة. يضاف إلى ما تقدم جهود السلفيين في محاربة كثير من العادات الإجتماعية الضارة مثل الخفاض الفرعوني، والعزاء بإقامة السرادقات لأيام طويلة، كما شاع استعمال النقاب في أوساط النساء والطالبات.

هـ. ثقافياً:

أدركت الجماعة أهمية التعليم النظامي في إكمال رسالتها الدعوية فسعت لتأسيس المعاهد الدينية بمراحلها المختلفة للطلاب السودانيين والوافدين من الخارج، فساهمت في إنشاء المركز الإسلامي الإفريقي منذ بداياته الأولى في أم درمان، وكان الشيخ عبد الرؤوف التكينة، والشيخ عمر عبد الله صبير والأستاذ مصطفى ناجي من الناشطين في هذا التأسيس، ثم أنشأت الجماعة معهد بانت جنوب عام ١٩٧٥م بمدينة كسلا، وسار المعهد في مناهجه وفق مناهج المعاهد

١٨ – د. أحمد محمد الطاهر، مرجع سابق ص ١٢٣

التابعة للجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة. ثم تتالى إنشاء المعاهد الدينية في عدد من مدن وأرياف شرق السودان. وفي عام ١٤٠٤هـ أنشأت الجماعة المعهد العالي للدعوة في الخرطوم، ليمنح دبلوماً بعد سنتين دراسيتين وفق برامج جامعتي المدينة المنورة وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. ولإدراك الجماعة ضرورة نشر اللغة العربية في إفريقيا خاصة، اسست معهداً لتعليم العربية للناطقين بغيرها إدراكاً منها لدور العربية في فهم تعاليم وقيم الدين. ومؤخراً أنشأت جماعة أنصار السنة المحمدية بالسودان المعهد العالي للدراسات الإسلامية واللغة العربية بمدينة الدلنج بجبال النوبة. كما عكفت على إقامة المعسكرات والمخيمات الشبابية والأسابيع الثقافية والدورات العلمية، وظلت تستقدم العلماء السلفيين من خارج السودان، من السعودية، مصر وموريتانيا وغيرها، فأقامت الجماعة أول معسكر للطلاب عام ١٩٨١م، وانتقلت الحركة السلفية بذلك من مرحلة مخاطبة جموع المواطنين في المساجد والساحات، إلى مرحلة تكوين النخب الشبابية. ونجح التيار السلفي، خاصة بعد أن وفدت إلى البلاد تيارات سلفية شبابية تخرجت في جامعات المملكة العربية السعودية في أوائل التسعينيات، في أن يشكل حضوراً في اتحادات الجامعات السودانية، ويصبح تياراً جاذباً للشباب الجامعيين. بجانب هذه المناشط الثقافية المتنوعة، أصدرت الجماعة في١٤٠٥هـ – ١٩٨٥ إصدارة دعوية باسم (الاستجابة) رأس تحريرها المرحوم محمد هاشم الهدية، وكان مدير تحريرها عبد الله أحمد التهامي، وكان من أشهر كتابها الأستاذ محمد الحسن الهادي والأستاذ أبو حمد والأستاذة ثريا أحمد محمد خير، والأستاذ محمد أبو زيد مصطفى، أزهري أحمد، محمد أحمد النوير، الدكتور طارق محمد الهدية، الأستاذ يوناس لول، الأستاذ الشيخ صلاح طيفور، وآخرون. ولتحديث الجانب الإعلامي أنشأت الجماعة عام ١٩٨٨م مطبعة الفلاح في الخرطوم جنوب وبدأت في إعادة طبع الكتيبات والرسائل السنية الصادرة من المملكة العربية السعودية والكويت ومصر، فخطت بذلك خطوات واسعة في تحديث العمل الثقافي الدعوي بالبلاد.

صفوة القول، ساعد التيار السلفي في السودان والممثل في جماعة أنصار السنة المحمدية بصورة ملموسة مقدرة في النهوض بالمجتمع السوداني، ولا تزال من خلال برامجها الدعوية وخاصة المنبرية التي ينفذها الأئمة الشباب، إلا أن ملحوظات بعينها ظلت تؤخذ على مناشط الجماعة، لعل من أهمها:

١– غلظة البعض في الإرشاد والتوجيه.

٢–عدم الفصل في كثير من الأحيان بين التبرؤ من الأعمال والأقوال السيئة وبين فاعليها.

٣– عدم الاهتمام بالتأريخ لحركتهم السلفية في السودان وخارجه مما لا يتيح للباحثين فرص التعرف على جهودهم، فمعظم المعلومات تأتي عن طريق الروايات الشفهية والمقابلات الشخصية.

٤– البعد عن وسائل الإعلام والإخفاق في مواصلة إصداراتهم الصحفية على قلتها وهو مما يؤخذ على سائر الجماعات الدعوية.

٥– عدم الاهتمام الواضح بتكوين داعيات مؤهلات للقيام بأعمال الدعوة في وسط النساء، الشريحة الأكثر حاجة للتوجيه والتقويم، وذلك مقارنة ببعض الجماعات الدعوية الأخرى في السودان.

٦– قلة تعرض الخطاب الدعوي السلفي للمخاطر والمخططات السياسية العالمية والداخلية التي تهدد مجتمعات المسلمين.

٧– العجز عن التوحد وهم دعاة التوحيد، حيث أصابهم ما أصاب الآخرين من تنازع وانقسامات مما يلقي بظلاله السالبة على مسار الحركة.

أخيراً فإن المخاطر الكارثية التي تتهدد الإسلام والمسلمين تستوجب على الجميع توخي الحذر والحيطة والعمل على ما يحقق وحدة العمل الإسلامي خاصة في الظروف الراهنة، وهو ما صار يدعو إليه مجدداً علماء السنة السلفيون المحدثون في ضرورة توحيد الكلمة والصف وتجاوز الخلافات باعتبار أن ما لا يدرك كله لا يترك جله، وكيف أن على المسلمين الاجتماع على ما اتفقوا عليه في إطار حسن الظن بالمسلمين عامة بما يوفر التوالي باعتبار أن (التبرؤ) إنما يكون في الإسلام من الأعمال والأفعال السيئة وليس من فاعليها، ذلك أن الرسول صلي الله عليه وسلم قال في حق خالد رضي الله عنه لما مثل بأحدهم: (اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد) و لم يبرأ من خالد نفسه[١٩]، كما ذكّر بذلك الشيخ الأمين الحاج في ورقة له بالمؤتمر العلمي في الخرطوم. بل ذهب الشيخ محمد سيد محمد حاج إلى القول، في شأن جمع الصف والائتلاف، بضرورة التفريق في هجر المبتدع بين الداعي إلى بدعته والساكت عنها، كما في فتاوي شيخ الإسلام ابن تيمية، مع جواز التعاون

١٩ – الشيخ الأمين الحاج محمد أحمد، أسباب التفرق، أوراق المؤتمر العلمي، (العمل الإسلامي بين الاتفاق والافتراق) الخرطوم ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٤م، ص ٢٢٣.

مع أهل البدع الذين لم يخرجوا ببدعهم عن الإسلام في المجالات التي لا خلاف فيها في دائرة الحق، باعتبار أن كل طائفة معها حقٍ وباطل، فالواجب موافقتهم فيما قالوا من الحق ورد ما قالوا من الباطل، مستدلاً في ذلك بمقولة شيخ الإسلام ابن تيمية حول الموضوع[٢٠].

إن العمل على تجميع القوى في مواجهة المخاطر وحسن الظن بجماعات المسلمين، مبدأ إسلامي أصيل في الكتاب والسنة، كما أشار إلى ذلك العلماء والأساتذة المشاركون في المؤتمر العلمي الجامع بجامعة الخرطوم قبيل أعوام[٢١]، كما في مضمون الاوراق العلمية التي اعتنى بمراجعتها الشيخ الدكتور عبد الحي يوسف.

---

٢٠ – الشيخ محمد سيد محمد حاج، فقه الائتلاف.. الطريق إلى الوفاق، المؤتمر العلمي نفسه، ص ٢٣٩.

٢١ – د. محمد حسن عقيل، المؤتمر نفسه ص ١٦١.

حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان: الاتجاهات والمآلات

د. قيصر موسى الزين

حركة الإخوان الجمهوريين بالسودان:
الاتجاهات والمآلات

د. قيصر موسى الزين

مقدمة:

يرمي هذا البحث إلى تلمس الخطوط العريضة الخاصة بواحدة من التجارب السودانية السياسية الفكرية الدينية، تلك المتعلقة بما سميناه «الظاهرة الجمهورية». وهذا التعبير يعني « الحركة الجمهورية « بقيادة محمود محمد طه، دون فصل بين نشاطها العملي وفكرها، وما أثارته من تيارات مضادة في شكل ردود أفعال وما أحدثته من تأثيرات، وذلك في إطار ومبنى ودينامية التطور في السودان المعاصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ويهدف البحث إلى تلمس الخطوط العريضة في هذا الموضوع معتمداً على توفير الإشارات الخاصة بالنقاط ذات الدلالة، وهو مبحث متعدد المداخل تقوم منهجيته على السوسيولوجيا والسوسيولوجيا التاريخية، مع الاستعانة بمناهج تحليل أخرى – سياسية، تاريخية، فلسفية – وما إلى ذلك، وتركز الدراسة على المداخل «الظاهراتية» والوظيفية في التحليل – وليس من ضمن أهدافها إصدار أي أحكام قيمية – دينية أو فلسفية – على تلك الحركة وفكرها، فمنظورها يقتصر على محاولة فهم حركة المجتمع السوداني من خلال تناول هذه الجزئية المحدودة، التي تمثلها الظاهرة المشار إليها.

تقوم الدراسة على فقرات: أولاها إشارة نظرية إلى خلفية.

وثانيتها دراسة الكتيبات في وحول الحركة الجمهورية وذلك باعتبارين: الأول: كونها من صميم «الظاهرة»، والثاني: كونها مصادر للدراسات عامة حول الموضوع.

وثالثتها: عن سياق الحركة الجمهورية العام ودلالة ظهورها وتطورها.

ورابعتها: عن دور الفرد والجماعة والمجتمع في الحركة الجمهورية.

وخامستها: عن معالم الفكر الجمهوري الأساسية، ذلك بعد المقدمة وقبل الخاتمة، التي تشير بإيجاز إلى مآلات ومستقبل الحركة الجمهورية.

إشارة إلى خلفية:

تنتمي القضايا والظواهر والتطورات والوقائع التي ترد في هذه الدراسة إلى إطار

محدد، جغرافي – سياسي – مجتمعي – ثقافي، يمثله القطر السوداني الحالي. وهذا القطر بالأبعاد المشار إليها ليس منعزلاً أو منبتاً عن محيط واسع له اتجاهات مختلفة. إن العالم العربي والإسلامي والإفريقي وما وراء ذلك، وما يدور فيه يتأثر – ويؤثر أحياناً – بما يحدث في تلك العوالم، ولكن دون أن يفقد القطر خصوصيته، ومن ناحية أخرى فإن القطر نفسه يمثل عالماً متسعاً متنوعاً، ومع ذلك فهو يتمتع بمركزية سكانية واقتصادية وسياسية وثقافية قوية – على أهمية هوامشه وأطرافه وديناميةاتصالها بمركزه وتأثيرها عليه وتأثرها به. وفي دائرة المركز الجغرافي توجد كذلك تباينات إثنية وطبقية بل وشرائحية داخل كل من تلك الطبقات، التي لا تزال متداخلة وغير منعزلة عن بعضها بعضاً. والقطر في مرحلة انتقال وتلمس لأشكال وأطر أكثر استقراراً تضبط غاياته وتوجهاته الاقتصادية– الاجتماعية والسياسية والتقنية – والدينية وغيرها، وذلك بطبيعة المجتمع الإنساني، لا يتم إلا بصورة نسبية، ومن ضمن التيارات والجماعات المتعددة في الوسط المركزي وفي إطار محاولات التبلور النسبية نجد جماعات الصفوة الحضرية والحضرية الريفية تحتل دوراً بارزاً في الحراك أو الدينامية المشار إليها – التي تتصل فيها «الأيديولوجيا» بـ(التكتل) بـ «الفعل» في تداخل مستمر. وهذه الدراسة متخصصة في تناول طرف واحد من أطراف تلك المعادلات المتشابكة، وهو الحركة الجمهورية وبالرغم من ضعف تأثير هذه الحركة على البلورة المشار إليها، إلا أن لها قيمة نوعية فيما يتعلق بالدلالة على اتجاهات التطور نحو المستقبل.

الكتابات في وحول الحركة الجمهورية:

مصادر ومناهج دراسة الحركة الجمهورية

يتصل منهج أي دراسة أكاديمية بصورة وثيقة بموضوعها، ولا يمكن تحديد المنهج بدون تحديد الموضوع بدقة، ولا تمثل «الحركة الجمهورية» موضوعاً واحداً للدراسة، إذ إنها حقل كبير يستوعب عدداً كبيراً من المواضيع والدراسات، ومن ذلك أنه يمكن تناولها من منظور الرؤية الدينية والفكرية، وهذه الرؤية بدورها تشمل عدداً كبيراً من المداخل المختلفة، مثل التناول القائم على مرتكز عقائدي دوغمائي، أو التناول القائم على منظور تحرري ليبرالي ديني، أو ذلك القائم على أساس فلسفي غير كلامي وغير لاهوتي، أو ذلك القائم على منظور استعباري صوفي، أو علم نفس ديني أو علم اجتماع ديني.. إلخ.. كما يمكن تناولها من منظور الرؤية التاريخية، أو الرؤية السياسية، أو الرؤية السوسيولوجية، أو من

منطلق منهج تحليل النصوص. وتختلف مناهج الدراسة في هذا الحقل وفقاً لاختلاف الموضوع والمنهج الخاص به، ومع ذلك توجد دائماً مصادر اساسية مشتركة، ويسري هذا بصورة أساسية على المصادر الأولية، وتأتي على رأس هذه المصادر الأولية مؤلفات محمود محمد طه، باعتباره قلب تلك الحركة، منتج فكرها الرئيس ومنظمها وراعيها، حتى تنفيذ حكم الإعدام عليه.

ومؤلفات الأستاذ محمود من نوعين: كتب متوسطة الحجم، وكتيبات صغيرة، وهي ظاهرة التباين فيما تطرحه من مواضيع – خاصة أن جانباً منها جاء استجابة لمستجدات وأحداث[١]. من ناحية أخرى فإن بعضها يتعلق بمواضيع فكرية أساسية لا علاقة لها بالتطورات الواقعية حوله[٢]، وهي بذلك تختلف عن النوع الأول الذي كتب حول أشخاص وأحداث وقعت خلال مسيرة محمود الصراعية. ومن بين كتبه الفكرية الأساسية (لا إله إلا الله، رسالة الصلاة، تعلموا كيف تصلون، طريق محمد، الرسالة الثانية في الإسلام، تطوير شريعة الأحوال الشخصية، الإسلام والفنون الجميلة، القرآن ومصطفى محمود ومحاولة فهم عصري، رسائل ومقالات، الماركسية في الميزان، الدين والتنمية الاجتماعية، الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، مشكلة الشرق الأوسط)، وقد صدر معظم هذه الكتب في الفترة بين عامي ١٩٦٦– ١٩٧٤ وهي فترة تمتعت فيها الحركة الجمهورية بحريات واسعة، خلال الحكم الحزبي الليبرالي ١٩٦٤ – ١٩٦٩ ومعظم فترة حكم مايو، حينما كانت تلك الحركة مؤيدة لذلك النظام[٣].

وجانب من هذه الكتب كان في الأصل محاضرات مثل كتاب «لا إله إلا الله» أو أقرب إلى النشرات في صورة كتيبات، ويعود هذا إلى الطبيعة الدعوية للحركة الجمهورية، أو بعبارة أخرى التبشيرية[٤]. وهذا الجانب تعكسه بصورة أكبر طائفة أخرى من كتابات الجمهوريين صدرت باسم الإخوان الجمهوريين،

---

١. معظم هذا النوع من الكتابات الجمهورية جاء في شكل هجوم لفظي عنيف في ثنايا التحليل الفكري ضد ما كان يحدث ويهم الحركة، مثل مداولات مجلس الشعب وبعض برامج التلفزيون ومحكمة الردة وذكراها السنوية.

٢. انتهت فترة الوفاق بين مايو والجمهورية بصدور قوانين سبتمبر ١٩٨٣م

٣. تعود ظاهرة التكرار في تلك الكتابات التي اشتكى منها البعض، إلى هذا الطابع الدعوي التبشيري وسعيه لترسيخ أفكار الحركة وسط الجمهور.

٤. هي رابطة طلابية في جامعة الخرطوم خلال فترة الحكم المايوي وقد بدأت تسمية "الإخوان الجمهوريون" تحل محل الحزب الجمهوري خلال فترة مايو

وفي أحيان قليلة باسم الحزب الجمهوري، أو رابطة الفكر الجمهوري[٥]، وهي كتبت أو صدرت بإشراف محمود نفسه، الذي كان يسيطر بصورة كاملة على كل النشاطات الفكرية وغيرها داخل جماعته، ومن هذه الكتب (زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام)، الذي صدر باسم الحزب الجمهوري ولكن من الواضح أن كاتبه هو الأستاذ محمود نفسه، وهذا الكتاب مخصص لتناول آراء د.حسن الترابي حول الأزمة الدستورية في السودان التي أعقبت حل الحزب الشيوعي عام ١٩٦٥. وقد صدر بعد حوالي عشرة أعوام في عام ١٩٧٦ م بعد ما عُرف بأحداث يوليو ١٩٧٦م كتاب آخر باسم «الإخوان الجمهوريون» فخصص للهجوم على زعيم حزب الأمة والأنصار: الصادق المهدي، وشملت نشرات الإخوان الجمهوريين الهجوم على شخصيات دينية بارزة ومؤثرة مثل الشيخ محمد متولي الشعراوي: «هذا هو الشيخ محمد متولي الشعراوي»، وقبل ذلك عام ١٩٧٥م ورد منشور في الاتجاه نفسه ضد القضاة الشرعيين باسم الإخوان الجمهوريين، وهو كذلك اتجاه الحملات العنيفة نفسها التي شنها الجمهوريون ضد «الجامعة الإسلامية» ومن أسموهم بالدعاة السلفيين. وفي هذا السياق صدرت عدة كتيبات واحد منها كتبه محمود نفسه ضد محكمة الردة، وهي التسمية التي درج الجمهوريون على إطلاقها على محكمة الخرطوم الشرعية العليا التي أصدرت يوم ١٩٦٨/١١/١٨ حكماً بالردة على محمود محمد طه. ويبدو أن أثر ذلك كان قاسياً وعميقاً على الجمهوريين حتى أنهم أخذوا يصدرون كتيبات سنوية في ذكرى ذلك اليوم ينددون فيها بالحكم ومن قام بالادعاء (الأمين داود وحسين محمد زكي)، وكذلك بالقضاء الشرعي، ذلك مع ملاحظة أن تلك المحاكمة لم تكن تملك سلطة تنفيذ أحكامها وأنها كانت معنوية في المقام الأول، مع أن ما أصدرته من أحكام كانت بداية الطريق نحو تنفيذ حكم الإعدام على محمود بعد حوالي ستة عشر عاماً، في ١٩٨٥/١/١٨م. ويمكن ملاحظة أن رسائل « الإخوان الجمهوريين » كانت تُعنى – عكس كتابات محمود– بالتجاوب مع وقائع الأحداث والصراع بين الحركة الجمهورية وخصومها أكثر من عنايتها بالفكر التأملي المتعمق، ذلك مع طابعها التبشيري الذي لخص أفكار الحركة

٥. عوض الكريم موسى شاعر ومفكر جمهوري بارز تميز بنزعته الباطنية الصوفية مع اهتمامه بالفكر السياسي، وظل موالياً للحركة الجمهورية حتى وفاة محمود ثم خالفها بانضمامه إلى المؤتمر الوطني؛ التنظيم الحاكم في فترة الإنقاذ، وسعيه ليكون واحداً من مفكري ذلك التنظيم.

في شعارات مثل انتهازية الإخوان المسلمين - يكذبون على الشعب ويضللونه باسم الإسلام، الزي عنوان عقل المرأة وخلقها - هذه ليست بجامعة- الفكرة الجمهورية هي الإسلام...، وهكذا.

وهذه النشرات كانت مصحوبة بحلقات نقاش تعقد في الجامعات والأسواق والطرقات الرئيسة في مدن الخرطوم وغيرها وتحاول أن تربط الاتجاهات المثالية والنظرية بالواقع اليومي، رغم التناقض بين الاتجاهين. ويعتبر ما صدر باسم الإخوان الجمهوريين بعنوان (عودة للمسيح ١٩٨٠ والمسيح ١٩٨٢م) استثناء لتركيزهما على الفكر الأساسي. وفي هذا السياق صدر عن الإخوان الجمهوريين كتيب في موضوع نادر في طرحهم الفكري، وهو عن الضائقة الاقتصادية عام ١٩٨١م، وذلك في أخريات أيام تأييدهم للنظام المايوي، الذي أخذ في الابتعاد عنهم في توجهه نحو ما كانوا يسمونه بالفكر السلفي الديني، وقد توج ذلك بإصدار ذلك النظام لقوانين سبتمبر ١٩٨٣م الإسلامية التي كانت مفترق الطريق بين الجمهوريين والنظام المايوي. ولم تتوقف إصدارات الإخوان الجمهوريين بتنفيذ حكم الإعدام في محمود ولكنها دخلت في مرحلة جديدة، وأصبحت تدور حول محاكمته وإعدامه خلال فترة الحزبية الثالثة في السودان (١٩٨٥-١٩٨٩)، ومنها (د.عبد الله الطيب المجذوب ومواقف الأستاذ محمود محمد طه، حيثيات المحكمة العليا في قضية الأستاذ محمود محمد طه، ماذا قال العالم عن الأستاذ محمود؟، الكيد السياسي والمحكمة الهزلية). ويبدو أن خلفاء محمود قرروا تجميد نشاطهم العلني لإحساسهم بخطورة وضعهم بعد قيام نظام الإنقاذ بقيادة جانب من أعدائهم السياسيين، وكان هذا سبباً في توقف النشرات والكتابات الجمهورية إلا على صفحات الإنترنت، ذلك على وجه عام، وهذا لا يعني توقف الحركة ولكنها انتقلت إلى مرحلة سرية.

في الحديث عن مصادر دراسة الحركة الجمهورية لا بد من الإشارة إلى نوع آخر من المادة الفكرية التي بثها الجمهوريون في الفضاء الثقافي والاجتماعي السوداني وهي «الشعر العرفاني»، ويدور عن الحب الإلهي في صورة وجدانيات تتخللها بعض الأفكار والاتجاهات الدعوية، وقد تم مزج التراث الصوفي المتمثل في أشعار ابن الفارض، وعبد الغني النابلسي، والسهروردي، والشهرزوري، من قلب العالم الإسلامي في مصر والعراق والشام وإيران، بأشعار متصوفة سودانيين مثل الشيخ قريب الله أبا صالح السماني، وبابكر ود المتعارض، من أبرز شعراء الطريقة

الختمية في الماضي، وتم مزج ذلك بأشعار جمهوريين، كان نصيب الأسد فيها لعوض الكريم موسى[٦]. وكانت هذه الأشعار تنشر، بعد تسجيلها في جلسات بالإنشاد والتنغيم، وهو تراث ضخم ذو فاعلية كبيرة في تعميق أفكار الحركة وصياغة نفسية وذهنية الفرد الجمهوري بمنهج غير عقلي أو جدلي يعتمد على الإحساس واستخدام المؤثرات الفنية، وقد كان محتوى هذا الشعر عن العذاب والنشوة الروحية في تجارب «الحب» من مستوى البشرية إلى الألوهية – والغناء الصوفي بدحض الذات الإنسانية والعالم الواقعي وارتقاب «المخلص» في هذا السياق، وكان ذلك يتم في مناخ تواصل نفسي وجداني في حركة تقوم على «الإخوانيات» ولا تفرق في ذلك بين الجنسين.

الشق الآخر من مصادر دراسة الحركة الجمهورية والذي يمكن وضعه في إطار المصادر الثانوية – هنا على وجه التحديد – يتمثل في كتابات غير الجمهوريين والغالب الأعظم منها يمكن تصنيفه إلى قسمين: كتابات المعارضين وكتابات المتعاطفين، ويلاحظ ضآلة كتابات المحايدين في هذا السياق، ويعكس ذلك طبيعة الانقسام الحاد حول الحركة في المجتمع السوداني.

يبدو من الوهلة الأولى أن كتابات المعارضين للحركة الجمهورية تتشابه في منطلقاتها ونتائجها، غير أن ذلك غير دقيق بالنسبة للتحليل المستقصي، وبالرغم من أن هذه الكتابات تأخذ اتجاهاً عاماً نحو الحكم على الفكر الجمهوري بالخروج عن إطار الإسلام واتهام الحركة الجمهورية بالعمل على تقويضه وسط المسلمين في السودان، وأنها جميعها ترتكز على المنظور الديني في نقد حركة ذات أبعاد متعددة، دينية، واجتماعية وسياسية، ويستثنى من ذلك القليل الذي كتبه مؤلفون يشاركون الجمهوريين مواقفهم ضد أعدائهم من الإسلاميين[٧]. بالرغم من ذلك فإن المعارضة الفكرية الدينية للحركة الجمهورية انطلقت من اتجاهات فكرية ومنهجية متباينة، وهو تباين يعكس التنوع في تركيب تلك التيارات من الناحيتين

٦. من الأعمال النادرة في هذا الاتجاه كتيب منشور أصدره الخاتم عدلان من الجبهة الديمقراطية خلال فترة السبعينيات اتهمه فيه بعدم المنطق وسحب الجماهير إلى الخيال النظري وإقامة ما أسماه " مملكة الكلام الجمهورية". والواقع أن العامل التكتيكي هو الذي منع القوى اليسارية والعلمانية من السودان من الإسهاب في انتقاد الحركة الجمهورية، مع وضوح الاختلاف الفكري بين الاتجاهين.

٧. لا بد من الإشارة هنا إلى أن الحركة الإسلامية الحديثة التي ناصبها محمود العداء لا تنتمي بكليتها إلى تيار العلماء السنيين المدرسيين بل إنها تصطدم معه في نقاط عديدة ومن أبرز ممثليها هنا الزعيم التاريخي لتلك الحركة حسن عبد الله الترابي.

الفكرية والاجتماعية، وقد كان من أبرز المنتقدين للفكر والحركة الجمهورية علماء الدين الإسلامي في الجامعة الإسلامية، مثل حسين محمد زكي الغول، وقد كتب (القول الفصل في الرد على مهازل محمود محمد طه)، وهو المدعي الثاني ضد محمود في محاكمته الأولى. وقد سار على اتجاه مجموعة من العلماء العاملين في وزارة الشؤون الدينية والأوقاف في فترة الحكم المايوي الذين أصدروا كتاباً بعنوان (الإسلام رسالة خاتمة لا رسالتان)، وذلك عام ١٩٧٧، ويلحق بهؤلاء متأخرون مثل شوقي بشير عبد المجيد، وهو بالإضافة إلى كونه من أساتذة جامعة أم درمان الإسلامية ينتمي إلى التيار الفكري السياسي الذي يقوده حسن الترابي، وقد كتب شوقي بشير « منهج الجمهوريين في تحريف القرآن الكريم « وقد صدر عام ١٩٨٦م، وهو يواصل الكتابة في الموضوع، وقد نشر عام ٢٠٠٥ في مجلة دراسات دعوية التي تصدرها جامعة إفريقيا العالمية مقالا بعنوان (التأويل الباطني عند فرقة الجمهوريين في السودان)، وهو مستمر في نشر مقالات صحفية في هذا الاتجاه. وفي العادة يطلق الجمهوريون على هذه المدرسة تسميات مثل رجال الدين السلفيين او التقليديين.. إلخ.

وتتصف هذه المدرسة بأنها تتحدث حول الموضوع من منصة أو موقع سلطوي – وليس المقصود هنا سلطة الدولة ولكن سلطة المؤسسات الدينية مثل جماعة علماء السودان، والجامعة الإسلامية، القضاء الشرعي، إلى إصدار الفتاوي والأحكام وفقاً لمرجعية إسلامية علمية تقوم على منهج علماء السنة (أو أهل السنة)[٨] وذلك بالاستناد على معطيات علوم القرآن، والتفسير، والحديث والعقيدة. وقد توصلت هذه المدرسة إلى فساد العقيدة الجمهورية في ركن أساسي متعلق بالألوهية، ويتصل بذلك فساد منهجها في الاستدلال بالنصوص الإسلامية، على رأسها القرآن الكريم، إضافة إلى اعتمادها على الأحاديث الضعيفة والموضوعة، وقد شكل علماء هذه المدرسة، أساس المحكمتين في ١٩٦٨ و١٩٨٥م، وقد لاقت أحكام المحاكمة الثانية تحت نظر المهلاوي (قاضي محكمة الموضوع) والمكاشفي

٨. بالرغم من الأرضية المشتركة الكبيرة بين جعفر شيخ إدريس وعلماء "الجامعة الإسلامية" إلا أن جعفراً من خريجي جامعة الخرطوم وقد حاز بذلك بحكم تتلمذه على أساتذة أوروبيين أو تلاميذ هؤلاء الأوروبيين، قدراً من الثقافة الغربية، وقد جعله ذلك مختلفاً نوعاً ما من علماء جامعة أم درمان الإسلامية. وهناك تباين – وربما صراع فكري وغير فكري– بين الإسلاميين المنتمين إلى الجامعتين.

طه الكباشي (قاضي محكمة الاستئناف) حظها في التنفيذ للملابسات السياسية القائمة على مهاجمة محمود العملية، على مستوى الشارع، للنظام المايوي وهو في قمة أزمته السياسية وشعوره بخطر السقوط.

برزت مدرسة أخرى معارضة للفكر والحركة الجمهورية بقيادة مفكرين إسلاميين من ذوي الخلفية الفلسفية ومن أبرز هؤلاء جعفر شيخ إدريس[٩] الذي قدم في هذا الاتجاه محاضرات عديدة، نشر منها في كتب محاضرة بعنوان (الإسلام رسالة واحدة). وجعفر أستاذ الفلسفة هو أيضاً من علماء السنة المرتكزين على مرجعية الاستدلال الشرعي من نصوص القرآن والسنة – مع ملاحظة قوة اهتمامه بالحديث النبوي مقارنة باهتمام أصحاب المدرسة الأولى لمقررات العلوم الشرعية المدرسية، يضاف إلى ذلك استخدام جعفر شيخ إدريس للأساليب المنطقية في نقد الفكر الجمهوري والسخرية منه في سياق من المساجلات الكلامية، ولكن دون أن تخرج من منطلقاته السنية – السلفية.

ويمكن أن يدخل في إطار مدرسة جعفر هذه مفكر آخر قوي الاهتمام بالفلسفة الغربية والإسلامية وعلم الكلام بالإضافة إلى خلفيته الصوفية وإلمامه بالعلوم الشرعية، وهو عبد الجبار المبارك موسى، ويتميز عبد الجبار بالأسلوب الحواري الدقيق المبتعد عن الحدة والتجريح بخلاف اتجاه المدرسة السلطوية الأولى، بالرغم من أنه قد لا يختلف معها في الرفض المنهجي لنتائج الفكر الجمهوري. ويمكن ملاحظة تأثير ثقافته الصوفية القوية في تميزه عن المدرسة الأولى وحتى عن اتجاه جعفر شيخ إدريس الفلسفي – المنطقي وكتابه الأساسي في هذا السياق هو (الفكرة الجمهورية في الميزان).

ويمكن إضافة النور محمد أحمد إلى هذا الاتجاه الفلسفي، وقد كتب دراسة موجزة مركزة في رفض الفكر الجمهوري من منطلق ديني إسلامي، وذلك بعنوان «الفكر الجمهوري تحت المجهر»، وقد تميز هذا العمل المهم بتطبيق منهج تحليل النص الديني ولفت النظر إلى محورية «المصطلح» وكيفية استخدام محمود له لبناء فكر ديني مغاير لما هو معروف عن الإسلام عند أهل السنة – ولكن دون أن يستخدم مصطلح أهل السنة أصلاً[١٠].

٩. النور محمد أحمد– الفكر الجمهوري تحت المجهر، دار جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٨٣م، ص٥–٣٠.

١٠. هذا يعود إلى الطابع الدوغمائي " الوثوقي " عند هؤلاء المفكرين غير الليبراليين – جمهوريين أو معارضين لهم– وهو يجعلهم لا يعترفون بمشروعية أي تفكير خارج دائرة كل منهم.

وهناك من كتب عن آراء محمود في قضايا جزئية دون بروز منهج متماسك أو واضح في كتابته، مثل عبد السميع حيدر الذي ركز على قضية « المسيح» في كتابه بعنوان « محمود محمد طه الرجل الذي أراد محاسبة الناس يوم القيامة[١١]، وذلك من نوع الكتابات القائمة على رد الفعل في السياق اللحظي للمجادلات بين الجمهوريين وغيرهم، وقد كتب هذا الكتيب بعيد إعدام محمود وهو لا يخرج عن الإطار العام التكفيري الذي يرى في محمود مدعياً للألوهية.

تتمثل كتابات المتعاطفين[١٢] مع الحركة الجمهورية أساساً في دراسات قام بها بعض الجمهوريين مثل عبد الله أحمد النعيم، أو من بين أفراد الاتجاه الليبرالي الذي يدعو إلى الدفاع عن الحريات، مثل حيدر إبراهيم علي، ومحمد أحمد محمود، وعلم الدين عمر، وغيرهم. ويغلب على هؤلاء الكتاب من غير الجمهوريين احترام الفكر الجمهوري مع عدم الاتفاق معه. ويمكن أن يضاف إلى هؤلاء عبد الله الطيب، وهو من أركان التيار الديني الثقافي السني السلفي في السودان، وقد عبر عن موقفه شعراً بقصيدة في رثاء محمود[١٣] ضمنها كثيراً من الإشارات التي تضع آراء محمود محمد طه ضمن دائرة الخلاف في الرأي المشروع بين المسلمين، وتضع خصومه، ممن ساهموا في إصدار حكم وتنفيذ الإعدام فيه، في عداد الأشرار. ويمكن أيضاً وضع كتابات محمد خير علي عيسى، وهو جمهوري سابق، ضمن الكتابات المتعاطفة مع الحركة والفكرة الجمهورية رغم اتجاهها النقدي[١٤]، وهو يتهم محمود محمد طه بالتكرار بعد الرسالة الثانية عام ١٩٦٧، وبالمبالغة في فرض الوصاية على أتباعه، الذين اتصفوا، في رأيه بالتعصب المذهبي والثقة المبالغ فيها في زعيمهم[١٥]. وفي رأيه أن ما ذهب إليه محمود حول آيات الأصول غير صحيح لأن ما اعتبره أصولاً هو عبارة عن فروع[١٦]، فالأصول لا يعتريها النسخ وهي

١١. يمكن مراجعة نموذج هذه الكتابات في: حيدر إبراهيم علي(محرر)، الأستاذ محمود محمد طه رائد التجديد الديني في السودان، دار قرطبة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٢م.

١٢. بدأها بقوله: شجاني مصابه محمود مارق قيل وهو عندي شهيد.

١٣. محمد خير علي عيسى، نقد بين الفكر والدين، مكتبة ابن رشد، دار الجيل – دمشق، ط ٢ ١٩٨٤م، وكذلك: محمود محمد طه بين الأصالة والشك.

١٤. عيسى، نقد، مرجع سابق، ص ٨٥ وما بعدها.

١٥. المرجع السابق، ص ٨٥ وما بعدها.

١٦. هذا لا يعني غياب الصراع الحقيقي بين الوطنيين والاستعمار في الفترة بين ١٩٤٥ – ١٩٥٥، ولكن كان جزء مهم من ذلك الصراع متجهاً نحو تشكيل صورة المستقبل في إطار السودان المستقل.

الآيات التي تنص على أن القرآن الكريم غير متناه لأن كلمات الله لا تنفد، وذلك هو الضمان الوحيد لاستمرار الاجتهاد في أيٍ زمان، وهو يرى أن ما يأتي به محمود هو اجتهاد يقبل الحكم بالخطأ أو الصواب، لأنه لا يأتي من وحي من السماوات ولكنه يأتي من وحي من الفكر. ويمكن القول إن محيسي، الذي كتب (القرآن هو هذا الوجود)، (نقد بين الفكر والدين)، (الفكر بين الله والعبادة)، و(محمود محمد طه بين الأصالة والشك)، يأتي امتدادا للفكر الجمهوري، وعلى أساس، منهجه، في إطاراته العامة مع اختلافه في التفاصيل، وهو يمثل دليلاً على إمكان خروج مدارس متباينة من هذا الفكر في مقبل الايام. و لم تكن الحركة الجمهورية في إطار فترة محمود وفترة الصدمة التي أعقبت مقتله بقادرة على مثل هذا التطور، لأسباب منها أن مرحلتها التأسيسية تلك، وطبيعة تنظيمها الداخلي المحكم وطابع الاستلاب النفسي في علاقة «الزعيم المقدس» مع الأتباع لم تكن تسمح بذلك.

بالإضافة إلى ما سبق توجد أعمال أكاديمية محدودة عن الحركة الجمهورية، ورغم طابعها الأكاديمي فإنها في معظمها تصب في خانة التعاطف مع الحركة الجمهورية، مثل ما كتبه حيدر بدوي الصادق، عن الأخوات الجمهوريات والإخوان الجمهوريين، وقد كتبهما في إطار شعبة علم الاجتماع بجامعة الخرطوم عامي ١٩٨٧ - ١٩٨٨ تحت ظل انتمائه للحركة الجمهورية، وكان المبحث الأول في الدبلوم والثاني رسالة ماجستير. ويأتي في هذا السياق بحث مصطفى عمر الجيلي في الدكتوراه (الولايات المتحدة– جامعة كلارك) وهو في الجغرافيا عن مشكلة الجفاف وحلها من وجهة نظر فكر محمود محمد طه، عام ١٩٨٧. ويمكن أيضاً الإشارة إلى بحث الدبلوم لياسر خضر محمود بعنوان (النشاط الفكري والسياسي للإخوان الجمهوريين في الفترة ١٩٦٩ - ١٩٨٥، عام ١٩٨٩م). وبحث الدبلوم لإنصاف أبكر أحمد، بعنوان (العبادة عند الجمهوريين)، وبحث الدبلوم أيضاً لبهجة جلال الدين محمد سليمان بعنوان (المرأة في الفكر الجمهوري) ١٩٩٦، والتقرير المقدم لمؤتمر الحركة الوطنية السودانية عام ١٩٨٦ بعنوان (دور الحزب الجمهوري في الحركة الوطنية ١٩٤٥ –١٩٥٦). وقد تمت الأعمال الخمسة الأخيرة في إطار معهد الدراسات الأفريقية، بعضها تحت إشراف كاتب هذه الدراسة (إنصاف وبهجة، وقد أشرفت د. محاسن عبد القادر حاج الصافي على بحث ياسر خضر).

ويمكن هنا أيضاً الإشارة إلى رسالة الماجستير للباحث الألماني يورجين روجالسكي وقد قدم في جامعة برلين الحرة، وترجم أجزاء منه د.حيدر إبراهيم علي في الكتاب المشترك بينه وبين آخرين بعنوان (الأستاذ محمود محمد طه: رائد التجديد الديني في السودان) وقد صدر عام ١٩٩٢م. وقد قدم كاتب هذه الدراسة في مؤتمر التصوف في السودان الذي نظمته جامعة بيرغن ودار الوثائق السودانية ومعهد الدراسات الإفريقية والآسيوية عام ١٩٩٣ دراسة مقارنة.

لا بد من الإشارة هنا إلى الهدف المزدوج في هذه الدراسة من التعرض للمؤلفات السابقة، فهو بيان مصادر دراسة الحركة الجمهورية من ناحية، ومن ناحية أخرى بيان مدى الثراء الفكري والحراك الاجتماعي – الفكري والسياسي الذي تسببت فيه هذه الحركة في الفترة بين عامي ١٩٤٥ – ١٩٨٥، وذلك جزء ممّا سمته الدراسة الظاهرة الجمهورية. والواقع أن الاقتصار على هذه الفترة دون التعرض لما قبلها في العمق التاريخي القريب والمتوسط والبعيد وكذلك ما بعدها لا بد أن يحجب قدراً مهماً من الدلالات والمعطيات اللازمة للفهم المتعمق للدينامية الفكرية الاجتماعية – الثقافية السياسية في السودان وآليات تحقق تلك الدينامية، وقد يفيد قليلاً هنا التعرض للسياق العام الذي ظهرت وترعرعت فيه هذه الحركة.

سياق الحركة الجمهورية العام ودلالة ظهورها وتطورها:

ظهرت الحركة الجمهورية في المرحلة الانتقالية بين نهاية الحقبة الاستعمارية وبداية الحقبة الوطنية في تاريخ السودان المعاصر، وقد عكست هذه الفترة الحيرة السياسية – الفكرية التي سادت القيادات السياسية الصفوية في السودان حول تحديد وصياغة مهام وأهداف الدولة – المجتمع الجديد وتحديد مرجعيات ذلك: هل تتمثل في المدنية الحديثة ومعطيات الفكر الإنساني؟ أم في المصادر الإسلامية؟ وبأي منهج ومرجعية لتلك المصادر؟ أم أن ذلك لا يتعلق بالكتب والأفكار وإنما يتعلق بمهارات الحكم والإدارة ومنطق وحاجات الواقع؟ أم هو مزيج مما سبق؟ ولم تكن الفترة التي تم تأسيس الحزب الجمهوري فيها – أكتوبر ١٩٤٥ – خارج إرهاصات الاستقلال، الذي أصبح تحقيقه مجرد مسألة وقت بعد أن ظهرت رغبة المستعمرين أنفسهم في ذلك[١٧]. لذلك لم تكن الأجواء السياسية بالنسبة للوطنيين

١٧. أي مجتمع إنساني يكون في حالة "أزمة" غير أن حدة "الأزمة " تختلف من مجتمع إلى آخر.

مأساوية قائمة كما كانت بالنسبة لهم عام ١٩٢٤، وكانت قيادات القوى الجديدة التي ظهرت بين عامي ١٩٤٤ و١٩٤٦ (الأمة، الأحزاب الاتحادية، الشيوعيون، الجمهوريون.. إلخ)، وهي تتحدث لغة مقاومة الاستعمار، تتطلع إلى وضعها في مرحلة ما بعد الاستعمار وما يمكن توقعه من صراع بينها حول السلطة تحت ظل الحكم الوطني المستقل، وكانت القوتان الأساسيتان (الأنصار والختمية) وتعبيراتهما الحزبية، ترتكزان على الريف بتكوينه العشائر التقليدي، وكانت التطورات في ما يخصهما تجري وفقاً لتدبيرات الإدارة البريطانية الاستعمارية، مع استقلال كل منهما النسبي عن تلك الإدارة، واختلاف أجندته. غير أن التطورات الحضرية وبروز المدن الجديدة والتحول باتجاه التحديث في المدن التقليدية أدى إلى بروز قوى جديدة لم تكن مأذونة بالعمل السياسي بواسطة السلطات الاستعمارية، وقد كانت الأيديولوجيا من لوازم قيام وتطور وتوسع هذه المجموعات الحضرية. ومع أن مثل هذه الايديولوجيا تظهر عادة في صورة أحلام مثالية ورؤى فكرية منسقة، إلا انه لا يمكن هنا، برؤية التحليل الواقعي، إغفال النظر عن الدوافع غير المثالية التي حركت المجموعات والأفراد في هذا السياق، مثل التطلع والطموح والعوامل النفس –اجتماعية. ولا يمكن هنا حذف العوامل الاقتصادية والاجتماعية خاصة أن معظم زعماء التيارات والجماعات الجديدة كانوا في مرحلة الشباب (كان محمود محمد طه عند إنشائه الحزب الجمهوري في حدود منتصف الثلاثينيات من العمر).

ولا يمكن النظر إلى السياق المشار إليه من وجهة النظر المهتمة بتلك القيادة الصفوية فقط، ولا بد من التوازن في النظرة بين هذا الجانب وبين جانب المجتمع العريض ومستوياته القاعدية، التي لا يمكن التأثير عليها بمعزل عن تحقيق حاجاتها المختلفة ومعالجة وضع (الأزمة)[١٨] الخاص بها، خاصة أن هذه التطورات تأتي لرتق آثار الهزيمة التاريخية في كرري ١٨٩٨ بآثارها المعنوية المنسحبة على أكثر من جيل بعدها، فقد كانت تلك الهزيمة تعني إفلاس الرؤى والمؤسسات التقليدية التي كانت تحت هيمنة الزعامات الدينية المنتمية إلى القرن التاسع عشر، وكان الاضطراب وسط الشرائح الاجتماعية – ومنها النخبوية – يعني بالضرورة

---

١٨. من مصادر هذه الصياغة الرسمية مقدمة عبد الله أحمد النعيم للترجمة الإنجليزية للرسالة الثانية في الإسلام.

اضطراب الأفراد الذين يصعدهم النظام الاجتماعي إلى مستوى القيادة الفكرية والسياسية، وكان التكيف الناجح المطلوب يقتضي، بالنسبة للأفراد والمجتمعات معاً، الصمود في وجه الزلزلة الثقافية التي أوجدها الغزو العسكري الثقافي والخلخلة الاجتماعية الناجمة عن ذلك، وفقدان الثقة في «الذات» والانقسام تجاه «الآخر» بحكم كونه قاهراً وظالماً، من ناحية، ومتفوقاً حضارياً، من ناحية أخرى. ولم تكن الأيديولوجيا التقليدية تستطيع فعل ذلك في الأوساط الحضرية النامية، وكانت الحاجة الاجتماعية الوظيفية تقتضي تجاوزها وتقتضي تطوير شخصيات قيادية جديدة مؤهلة للقيام بدور «البطولة» مثلما حدث في حالة محمد أحمد المهدي، الذي ارتبط بسياق مختلف سادته «أزمة» مختلفة إلى حد ما، في الإطار المكاني نفسه، وإلى حد ما في الإطار الاجتماعي نفسه. في هذا السياق حدثت تكيفات مختلفة، خلقت تيارات وجماعات وقيادات متباينة، كان من بينها محمود محمد طه وجماعته، وفي هذا السياق الاجتماعي يمكن النظر لبعد دور الفرد الذي أحبه محمود محمد طه في هذه الحركة المختلفة عن أخواتها في السياق الاجتماعي عينه.

دور الفرد والجماعة والمجتمع في الحركة الجمهورية:

المدخل الطبيعي في هذا الجزء من المعالجة هو التعريف بشخصية محمود، غير أن ذلك لا يمكن أن يتم هنا إلا بإيجاز شديد. مسألة صياغة سيرته الشخصية لا يمكن التسليم فيها بما ورد من خلاصات قدمتها الحركة الجمهورية – أو غيرها مما هو متوفر حاليا لأن صياغة السيرة الشخصية تمثل مرحلة مهمة في تحليل الشخصية ودورها الاجتماعي والتاريخي، ولا بد أن تتم بدقة أكثر مما تفعل به، وكذلك الصياغات الرسمية. وإذا لخصنا تلك الصياغات الرسمية فيما يتعلق بالوقائع الصلبة[١٩] يمكن القول: إن محمود محمد طه ولد عام ١٩٠٩ ببلدة رفاعة وتعلم فيها في مرحلتي الأولية والوسطى، ثم انتقل للدراسة بالخرطوم في كلية غردون التذكارية عام ١٩٣٢م وتخرج مهندساً عام ١٩٣٦م ثم تحول للعمل الخاص مستقلاً عن الحكومة عام ١٩٤١م، وكان متصلاً بموطنه رفاعة، حتى أنه قاد فيها ما يشبه الانتفاضة ضد السلطات الاستعمارية – عرفت بحادث

١٩. انظر بعض التفاصيل عن ذلك في جريدة الرأي العام عدد ١٩٤٦/١٠/١.

رفاعة[٢٠] وضد قانون الخفاض الفرعوني، واعتقال امرأة قامت بختان طفلة، وكان ذلك في سبتمبرعام ١٩٤٦ وقد أنشأ مع آخرين الحزب الجمهوري قبل ذلك في أكتوبر ١٩٤٥، أي أن حادث رفاعة كان أول نشاط بارز لهذه الحركة بعد إنشاء الحزب الجمهوري. وقد تكرر استجواب وسجن محمود بسبب نشاطه الجريء خلال هذه الفترة، وأعقب إطلاق سراحه عام ١٩٤٦ اعتكافه للعبادة لمدة عامين في رفاعة وبعد ذلك في عام ١٩٥١[٢١]، وبدأ بعد ذلك توجهه نحو تطوير الفكر الديني وربطه بفكره وحركته السياسية والاجتماعية، واتسم نشاطه في هذه الفترة بالمواجهة الحادة للجماعات الدينية التقليدية وتعبيراتها السياسية. وعندما وقع انقلاب ١٧ نوفمبر ١٩٥٨، أصبح على وفاق مع النظام الجديد بسبب عدائه لخصومه من القوى التقليدية، وكذلك لمساحة الحرية المحدودة التي أتيحت له للتبشير الهادئ بأفكاره في منتديات المثقفين والمتعلمين. وعند عودة النظام الحزبي بعد حركة أكتوبر ١٩٦٤ وازدياد وتيرة النشاط السياسي والفكري في السودان، صعد محمود وجماعته من حركتهم العلنية وبدأت قاعدة الحركة في التوسع وفكرها في التبلور والتباعد عن الفهم العام المألوف بالإسلام، وقاد الصراع إلى تجمع العلماء الشرعيين[٢٢] ضده وتقديمه للمحاكمة في الخرطوم عام ١٩٦٨ وإصدار أحكام غيابية عليه تضمنت إعلان ردته وإجراءات أخرى لم يكن من الممكن تنفيذها.

وعندما وقع انقلاب ٢٥ مايو ١٩٦٩ أيده محمود وجماعته للموقف السياسي المشترك بينه وبين النظام المايوي ضد القوى المناوئة للحركة الجمهورية، غير أنه حدثت بعض الاحتكاكات في ديسمبر ١٩٧٦م عندما اعتقل النظام الحاكم محموداً لمدة شهر حتى يناير ١٩٧٧م بسبب هجومه على النظام السعودي حليف النظام المايوي. أخذت الجفوة تزيد بين الحركة الجمهورية والنظام المايوي منذ عام ١٩٨١م عندما قويت نزعة النظام المايوي في تبني الشعارات الإسلامية التي تعوَّد الجمهوريون محاربتها باعتبارها لا تمثل الإسلام من وجهة نظرهم،

٢٠. الفترة التي قضاها محمود في الخلوة وملابساتها تحتاج للمزيد من البحث.

٢١. قدم حوالى واحد وخمسين منهم نشرة دينية موقعة بأسمائهم إلى أئمة المساجد والوعاظ في السودان – انظر حسين محمد زكي، القول الفصل ص ١٧٢– ١٧٧

٢٢. ذلك وفق إفادة شفاهية سمعها كاتب المقال من سعيد الطيب شايب، خليفة محمود في قيادة الحركة عام ١٩٨٨م.

وتصاعدت هذه الجفوة حتى بلغت أوجها بعد إعلان النظام المايوي لبعض قوانين الشريعة الإسلامية في سبتمبر ١٩٨٣م، وانتهت المواجهات بمحاكمة محمود وبعض معاونيه المقربين، وصدر ضده حكم الإعدام الذي نفذ في ١٨ يناير ١٩٨٥م، قبل أقل من ثلاثة أشهر من سقوط النظام المايوي في ٦ أبريل ١٩٨٥م.

هذه السيرة لا تتضمن كثيراً من المعلومات الأساسية التي يمكن جمعها الآن حول بيئته، ولا يكفي مجرد القول إنه عاش في بيئة صوفية وكان أخوه الأكبر، مختار، متصوفاً، وكذلك عن تاريخ أسرته وجوانب حياته الأخرى في مراحل طفولته وصباه وتفاصيل مجتمع وثقافة المناطق التي عاش فيها في مراحل حياته الأولى وتفاصيل طبيعة الأسرة الممتدة التي رعته بعد فقدان ابويه في مرحلة مبكرة. ولا بد من التعرف على الجوانب المضيئة وغير المضيئة في كل ذلك ووضعها تحت مجهر التحليل، والتعرف كذلك على مغزى وأبعاد اعتقاده القوي في نسبه وحسبه، واتصاله في هذا النسب ببعض الشخصيات الصوفية، مثل محمد الهميم –من شخصيات طبقات ود ضيف الله، كما هو شائع، أو حسن ود بليل كما يقول بعض المقربين له[٢٣]. وجمع المعلومات هنا وحده لا يكفي بل لا بد أن يصاحب ذلك تطوير منهج ومفاهيم التحليل، وينبغي كذلك ألا يقتصر تحليل الشخصية على محمود وحده بل أن يتجاوزه إلى بعض أفراد جماعته الذين تغيروا عبر مراحل حياته المختلفة، ومثل هذه المعلومات المطلوبة لا يمكن الحصول عليها غالباً من مصادر غير التاريخ الشفاهي، مما يستلزم اتخاذ بعض الاعتبارات والتحوطات المنهجية. وبجانب سيرة محمود الشخصية، هناك كثير من الجوانب الغامضة في تاريخ الحركة الجمهورية، فالمؤشرات مثلاً تدل على أن فترة الاعتكاف منذ ١٩٤٦ لم تكن تقتصر عليه وإنما كان معه بضعة أفراد آخرين[٢٤]، وهناك من يقول إنه عندما خرج من الخلوة ادعى انه «عيسى بن مريم»، ولكن من المقربين من محمود ينفي ذلك[٢٥]. ولا بد كذلك من معرفة كل

٢٣. يذكر في الإفادات الشفاهية أن من بينهم أحمد صافي الدين، أستاذ الاقتصاد، ومحمد المهدي المجذوب الشاعر المعروف.

٢٤. سعيد الطيب شايب في إفادة شفاهية لكاتب المقال عام ١٩٨٨م.

٢٥. أصدر الحزب الجمهوري في ديسمبر ١٩٤٥ منشوراً ضد قانون الخفاض الفرعوني، ورد فيه: "لا شك أن مجرد التفكير في الالتجاء إلى القانون للقضاء على عادة متأصلة في النفوس مثل استئصال الخفاض الفرعوني دليل قاطع على أن حكومة السودان إما أن يكون قدرت في ذهنها أننا شعب تستطيع القوة وحدها أن تثنيه عن كل دين أو عقيدة". تقرير دور الحزب الجمهوري في الحركة الوطنية ص ٦٩.

أبعاد حادث رفاعة، وكيف يتحرك ذلك الجمهور الكبير لتحقيق فكرة «رجعية» بالمنطق الظاهري للجمهوريين، وهي فكرة حماية ختان الإناث الفرعوني؟ ولن يكون هنا كافياً القول بأن موقف محمود كان موجهاً ضد الاستعمار البريطاني بغض النظر عن مناسبة المواجهة[٢٦]، يضاف إلى هذا ضرورة البحث عن كثير من التفاصيل حول علاقة محمود بالجماعات والزعامات الصوفية والباطنية الأخرى، حتى غير السودانية، ولا بد كذلك من إجابات مستمدة من الالتصاق بواقع محمود وحركته عن مغزى اعتداله الفكري والعملي في جوانب، وتطرفه في جوانب أخرى، مثل تجريده للحركة الدينية المؤسسية في السودان من كل فضيلة، واتجاهه نحو تقويض ما سماه بنظام « الأحوال الشخصية» السائد في المجتمع[٢٧] ومنع تعدد الزوجات، وإثارة الدخان حول «الطلاق» ولباس المراة المسلمة، ودرجة اختلاطها بالرجال، وشعارات مثل «العفة في الصدور» وذلك كبديل للضبط الاجتماعي –وسيلة المجتمع الوحيدة العملية لحماية النظام الأخلاقي السلوكي في ما يتعلق بعلاقة الجنسين– ما هو المغزى الاجتماعي لإثارة مثل تلك القضايا وجعلها محوراً أساسياً من محاور حركته الاجتماعية والسياسية؟ لماذا يكون محمود محافظاً وتقليدياً في آرائه حول الحسب والنسب في تحديد الكفاءة عند الزواج؟ وفي تشبثه بالحدود؟ وكذلك في اعتقاده في بعض الأولياء مثل السيد الحسن الميرغني[٢٨]، وفي التمادي في الغيبيات من غير ما هو معلوم من الدين بالضرورة عند العلماء والعامة، ويكون متحرراً ومتحللاً في جوانب أخرى عديدة، هي التي ساعدت المجموعات المتشددة على دفعه إلى حبل المشنقة؟ هل كان حبل المشنقة من ضمن رغباته الشخصية؟ وهل مبرر ذلك يقع في الإطار الصوفي الديني؟ أم الإطار النفسي – الشخصي؟ وما هو مغزى التناقض بين طابع العنف المادي الذي ارتبط بحركته في البداية ثم تحول إلى عنف لفظي، استمر معها حتى اختفائه من الساحة بإعدامه؟ وبين شعارات السلام والحرية والديمقراطية البارزة

---

٢٦. انظر كتاب تطوير شريعة الأحوال الشخصية لمحمود محمد طه، ط ٣، ١٩٧٩م.

٢٧. تذكر الإفادات الشفاهية أن محموداً كانت إذا أحاطت به الكروب يرسل بعض الجمهوريين إلى ضريح الحسن أبو جلابية في كسلا ليسألوه رفع تلك الكروب، ويمكن في هذا الصدد تأمل قصيدة عوض الكريم موسى، التي مطلعها "أيها الحسن المعمور مثواه.." وهي من إنشاد ابن أخ الشاعر: عبد الكريم موسى الملقب بكرومة.

٢٨. محمود محمد طه، الرسالة الثانية، ص ١١ ط٦ نوفمبر ١٩٨٦م

في اتجاه الحركة الجمهورية.؟ هذه نماذج لأسئلة أساسية يفيد التحليل النفسي – اجتماعي في تطوير إجابات لها– قد لا تكون شاملة أو نهائية ولكنها مفيدة في محاولة إدراك دور الفرد والشخصية وعلاقته بمجرى أحداث ووقائع هذه الحركة ويساعد ذلك أيضاً في الكشف عن بعض حقائق التكوين والتناقض والأزمة في المجتمع السوداني، وهو البطل الحقيقي الذي أثار هذه القضية وذيولها، وهي على أي حال قضية في غاية من الاهمية والخطورة.

ولا بد أن يضع الباحث في الاعتبار هنا أن ظاهرة الحركة الجمهورية في السودان منذ عام ١٩٤٥ تنتمي جزئياً إلى سلسلة حركات العيسوية، والمسيحيانية القديمة المتجددة في البيئة الاجتماعية والفكرية والسياسية في السودان، غير أنها أوسع من ذلك وتشمل جوانب أخرى في تركيب فريد، وأنها قد تمكنت من بث وتوطين طائفة كبيرة من الأفكار والنزعات في هذه البيئة، هي الآن في طور اختزان وكمون، وسيكون من قبيل التبسيط المخل الاعتقاد أن الحركة الجمهورية هي حركة فرد واحد أو مجموعة صغيرة من أتباعه المعينين، ذلك لأنها كانت في الواقع واحدة من أشكال التعبير المتناغم والمتفاعل والمتصارع مع غيره من أشكال تعبير تطورت في المجتمع المشار إليها، وظهرت على السطح التاريخي في دائرة أقرب إلى الشبكة المتداخلة التكوين.

لا بد من التنبيه هنا إلى مسألة منهجية مهمة تتعلق ببعض المفردات والمصطلحات التي وردت في هذا التحليل في هذه المرحلة مثل «بيئة سودانية، تكوين شبكي، تناغم وتفاعل»، وما إلى ذلك، فهذه المفردات وما شابهها، ذات طابع تجريدي مجازي يهدف إلى بيان ما يشير إليه شتات الأحداث الظاهر من منظومات لكن لا تتحقق اتجاهات الصيرورة التاريخية بدونها، وليس بإمكان المنظور الذري التجريبي الواقعي وضع يده بسهولة على أمثال تلك المجردات باعتبار درجات العمى وقصور النظر العالية في مثل هذا المنظور.

معالم الفكر الجمهوري الأساسية:

يمكن تلخيص الفكر الجمهوري بصور مختلفة، يعكس كل من منها نظرية ورواية مختلفة، ومن أسباب ذلك أن المنتج الأساسي لهذا الفكر كان عبر مسيرة حياته الفكرية في حوالي أربعين عاماً ناشطاً سياسياً ومرشداً روحياً ومنظماً اجتماعياً ومفكراً في الوقت نفسه، يكتب ويتحدث في سياق تفاعل مع أحداث ومستجدات متغيرة، و لم يتمكن من تنسيق أفكاره في منظومة واحدة، بل كانت

هذه الأفكار تظهر في رسائل بعناوين متفرقة في مواضيع متفرقة، ومع ذلك ربطت بينها نواظم أساسية ومحاور مركزية.

يمكن اعتبار أكثر الأجزاء مركزية في فكر محمود تلك التي خصصها للكتابة عن علاقة الله والإنسان والنبي محمد (صلى الله عليه وسلم). فهو يرى أن (الله) يمثل أعلى صور الكمال الإنساني، وكل ما في الوجود له مقابله، للنهار الليل، وللموجب السالب، وللذكر الانثى، وللحرارة البرودة.. إلخ.. ومقابل الله (زوجه) وهو الإنسان الكامل، والإنسان الكامل يلقح الذات الإلهية فتولد الكلمات اللدنية (لا بد من ملاحظة رمزية اللغة هنا)، والغاية النهائية للإنسان هي أن يصبح الله، ولكنه لن يكون، لأنه ليس لله صورة محددة فيكونها، والطريق للمعرفة الحقة هو طريق محمد، لأن محمداً –الذي يشير إليه محمود عادة بالمعصوم– أتى ليعلمنا كيف نحقق الكمال الإنساني، والطريق لذلك هو تقليد محمد، ومحمد أصيل في ما يفعله بينما أتباعه مقلدون له، وهو قد تبع في المعراج –قلّد– آثار أقدام جبريل حتى وصل إلى أصالته عندما توقف جبريل وتقدم وحده، وعلى كل مسلم تتبع آثار أقدام محمد حتى يصل إلى مقام أصالته، وشعائر الإسلام –ومن بينها الصلاة– هي أصيلة فقط بالنسبة لمحمد، وعند بلوغ المسلم لمقام الأصالة تكون له شريعته الفردية الخاصة به فقط، وحتى تحقّق ذلك ينبغي أن يستمر المسلم مقلِّداً، ومحمد يمثِّل الحقيقة المحمدية التي تجلّت من قبل الأنبياء في السابقــين، وهـذه الحقيقة المحمدية توازي «الحقيقة الإلهية».

أما المحور الثاني الأساسي في أفكار محمود فهو يتعلق بالرسالة، إذ يرى أن في الإسلام رسالتين: الأولى بلغها محمد (صلى الله عليه وسلم) إلى أهل القرن السابع الميلادي، وهي لا تصلح لإنسانية القرن العشرين. فهذه الإنسانية بما بلغته من وعي وتقدم تستحق رسالة جديدة. وبشأن رسول الرسالة الثانية: من هو؟ فإن الإجابة البسيطة، عند الجمهوريين، إنه النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فهو رسول الرسالتين، وأما الإجابة الأخرى، كما يقول محمود، فهو رجل آتاه الله الفهم من عنده وأذن له بالكلام وله أن ينسخ المحكوم ويُحْكِم المنسوخ[٢٩].

لقد رأى محمود أنه، في مرحلة حياته، الأصيل الواحد، وصاغ بموجب فكرة الرسالة الثانية آراء اجتماعية تلغي ما اعتبره مرحلياً في التشريع الإسلامي، مثل

٢٩. راجع فكرة " الاتمان" والبراهين في الكتب المقدسة الهندوسية وشروطها.

ما يتعلق بالجهاد والمرأة والنظام الاقتصادي، ودعا في هذا الإطار إلى الاشتراكية وإنفاق ما زاد عن الحاجة (أو العفو) والنظام السياسي (ودعا في ذلك الإطار إلى الديمقراطية والحرية الفردية المطلقة).

وفي الفترة الأخيرة من دعوته طوّر مفهوم «المسيح المحمدي» وتقوم هذه الفكرة على أساس أن عيسى بن مريم قد صُلب ومات -عكس الاعتقاد الإسلامي السني- والمسيح الذي يظهر آخر الزمان هو مسيح محمدي يحقق السلام في العالم، و لم يقل محمود إنه هو «المسيح المحمدي» وإن اعتقد كثيرون أنه كان يؤمن بذلك.

لقد أدت هذه المنظومة الفكرية الجمهورية إلى اتهام البعض لمحمود بادعاء الألوهية أو العيسوية أو النبوة، وما إلى ذلك، والواقع أن محمود محمد طه تطور في إطار الإرث الصوفي الباطني، الذي رأى التوحيد الإلهي بمنظور مختلف عن المنظور الظاهري، وهو مشابه لبعض الصوفية الذين قاموا بأدوار سياسية من منظور تصورهم الروحاني العقائدي بحقيقة الحياة والوجود، وهؤلاء عادة مثل من يناظرهم في أديان أخرى عند حديثهم عن «أنا» لا يعنون بها ذواتهم الفانية وإنما يعنون «أنا» الأزلية الخالدة وليست المتشخصة[٣٠].

خاتمة:

عند تتبع مسار الحركة الجمهورية من بداياتها بإنشاء الحزب عام ١٩٤٥ إلى إعدام محمود محمد طه في ١٩٨٥م، نلاحظ استمرار خط أساسي فيها عبر تلك الفترة، وهو مصادمتها للقوى التقليدية الدينية في السودان، وكذلك القوى الإسلامية الحديثة ذات المرتكز السني أو الإسلامي العام، ومصادمة النظم الحاكمة، استعمارية كانت أم وطنية، مع الوفاق مرحلياً مع النظم العسكرية أو الشمولية، التي تقف ضد ممثلي الجماعات الدينية التي تعارضها الحركة الجمهورية. و لم تكن الحركة الجمهورية ذات طابع براغماتي أو حتى واقعي في معاركها السياسية، لذلك لم تنمُ بالقدر الكافي رغم وجود دلائل على استخدامها لاسلوب التنظيم السري، ولا يمكن الجزم بأنها لم تكن تضع هدف الوصول إلى السلطة من بين أهدافها البعيدة.

٣٠. لم تبذل الدوائر الغربية أي جهود جادة لمنع إعدام محمود وتصفية جماعته، ولكنها متمثلة في الولايات المتحدة قدمت لهم بعض المساعدة بعد ذلك.

لقد استطاع النظام المايوي بضربة واحدة القضاء على زعيم الحركة وعلى الحركة نفسها في شكل التنظيم الذي اسسه محمود، مما أدى بها إلى التراجع إلى السرية والتخفي، ولم تتمكن الحركة خلال حياة محمود من تجاوز «الصفوية» إلى «الشخصية»، أو بناء هياكل تنظيمية قوية وسط قاعدة قابلة للاستمرار والمقاومة، ولكن لا يمكن الجزم بأن هذه الحركة قد انتهت ولن تقوم لها قائمة في المستقبل في السودان، وذلك لعدد من الأسباب:

من بينها أن العوامل الثقافية والحاجات النفسية الاجتماعية التي تسببت في بروز ظاهرة الحركة الجمهورية لا تزال موجودة في التكوين السوداني. بالإضافة إلى ان تأثير الحركة الاجتماعي والفكري التبشيري حتى عام ١٩٨٥م لا يزال موجوداً وسط بعض الشرائح المحدودة، وأن اختفاءها من السطح قد منع النظم السياسية المعادية لها من تتبعها واجتثاث جذورها، ذلك مع احتمالات حصولها على شكل من أشكال الدعم من قوى عالمية قد ينعكس مردوده محلياً.

إن ما يبدو من تنوع يمكن أن يصل إلى درجة التناقض في اتجاهات «الحركة الجمهورية» وشخصية مؤسسها، يعكس التعارض والاختلاف في عوامل تكوين الاثنين، فالمحيط الثقافي الاجتماعي وملابسات النشأة والتطور خلقت في الحركة ومؤسسها جوانب روحانية صوفية، وتحررية مستغربة، ونزعات تمرد اجتماعية سياسية، وملامح في عناصر القيم والسلوك ذات أصول ريفية متحضرة، وكانوا نوعاً من رجال الدين في ثياب الأفندية. غير أن هذه الصفات لا تنحصر فقط في دائرة الحركة الجمهورية، وإنما يمكن أن تطبق على جماعات «الاستحداث الديني» في التيارات المختلفة، ولكن بدرجات وأشكال مختلفة. وهذه الحركة -أي الجمهورية- مثل غيرها من حركات التمرد الثقافي الاجتماعي تجد انصارها من بين المتأزمين اجتماعيا بسبب الصدام النفسي -الثقافي- الاجتماعي الجزئي بينهم وبين المجتمع الكبير، وهذا لا يمنع القول إن مصادر تكوين الحركة الاجتماعية متعددة ولا تقتصر على هذا المصدر.

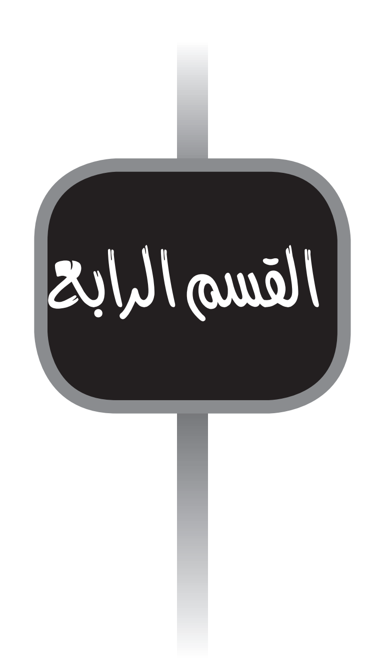
ويبقى في النهاية سؤال أساسي: إلى أي مدى نجح محمود في استقطاب الروافد من تلك المصادر؟ وإلى أي مدى نجح في بلورتها؟ وإلى اي مدى ادى طريقه بالسير بها في اتجاه العزلة الشعورية والسياسية - خاصة بسبب نزعة التمرد والتطرف في اختيار لغة خطابه الفكري والسياسي؟ ربما اعتقد آخرون أنه ضحى بالحاضر من أجل المستقبل ولم يكن التنظيم الجمهوري إلا أداة تم استخدامها لزرع بذور حركة مستقبلية، من ضمن إستراتيجيتها تحويله إلى شهيد من درجة خاصة تتصل بالقداسة.

مصادر ومراجع عن الإخوان الجمهوريين

١. الإخوان الجمهوريون: الفكر الجمهوري هو الإسلام، أم درمان نوفمبر ١٩٨٢م.
٢. الضائقة الاقتصادية الراهنة، أم درمان، ديسمبر ١٩٨١م
٣. محكمة الردة، عار القضاء السوداني، بمناسبة الذكرى الثالثة عشرة، أم درمان ١٩٨١م.
٤. نميري والنهج الإسلامي والدعاة السلفيون، ط ٢، مايو ١٩٨١م
٥. اتحاد نساء السودان وقضية المرأة، أم درمان، يوليو ١٩٧٥م.
٦. عودة المسيح، أم درمان ديسمبر، ١٩٨٢
٧. المسيح، ط ٢ أم درمان ديسمبر، ١٩٨٢م
٨. د.عبد الله الطيب المجذوب ومواقف الأستاذ محمود محمد طه، أم درمان،أكتوبر ١٩٨٥م.
٩. ماذا قال العالم عن الأستاذ محمود، يونيو ١٩٨٥م.
١٠. الكيد السياسي والمحاكمة المهزلة، ط٢، مايو ١٩٨٥م.
١١..حيثيات المحكمة العليا في قضية الأستاذ محمود محمد طه، نوفمبر ١٩٨٦م.
١٢. لماذا وكيف خرجت المرأة الجمهورية للدعوة للدين، ديسمبر ١٩٧٨ م.
١٣. الحزب الجمهوري: زعيم جبهة الميثاق الإسلامي في ميزان الثقافة الغربية والإسلام، من كتاب أضواء على المشكلة الدستورية، ط ٢، مطابع سودان إيكو– بدون تاريخ.
١٤. الشؤون الدينية والأوقاف: الإسلام رسالة خاتمة لا رسالتان، المطبعة الحكومية، الخرطوم، ١٩٧٧م.
١٥. النور محمد أحمد: الفكر الجمهوري تحت المجهر، دار جامعة أم درمان الإسلامية، ١٩٨٣م.
١٦. إنصاف أبكر أحمد، العبادة عند الجمهوريين، بحث دبلوم غير منشور، إشراف د.قيصر موسى الزين، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية جامعة الخرطوم، ١٩٩٣م.
١٧. بهجة جلال الدين محمد سليمان، المرأة في الفكر الجمهوري، إشراف د.قيصر موسى الزين –بحث دبلوم غير منشور–، معهد الدراسات الإفريقية

والآسيوية جامعة الخرطوم، ١٩٩٦م.
١٨. جعفر شيخ إدريس، الإسلام رسالة واحدة، الاتجاه الإسلامي جامعة الخرطوم، مطابع إيمان، الخرطوم ١٩٧٩م.
١٩. حسين محمد زكي الغول، القول الفصل في الرد على مهازل محمود محمد طه، دار الرحاب، الإسكندرية، ط ٢، ١٤٠٦هـ.
٢٠. حيدر إبراهيم علي (محرر)، الأستاذ محمود محمد طه رائد التجديد الديني في السودان، دار قرطبة، الدار البيضاء، ١٩٩٢م.
٢١. رابطة الفكر الجمهوري (جامعة الخرطوم)، يكذبون على الشعب!! ويضللونه باسم الإسلام، ط ٢، أبريل ١٩٨٢م.
٢٢. رابطة الفكر الجمهوري (جامعة الخرطوم)، اسألوا المدير، أبريل ١٩٨٠م.
٢٣. رابطة الفكر الجمهوري (جامعة الخرطوم)، ماذا يراد بالجامعة؟ أبوادر فتنة جديدة؟ سبتمبر ١٩٨٠م
٢٤. شوقي بشير عبد المجيد، منهج الجمهوريين في تحريف القرآن الكريم، دار الفكر، الخرطوم ١٩٨٩م.
٢٥. التأويل الباطني عند فرقة الجمهوريين بالسودان، مجلة دراسات دعوية، مركز الدعوة وتنمية المجتمع بجامعة إفريقيا العالمية الخرطوم، عدد ٩ يناير، يونيو ٢٠٠٥م.
٢٦. صحيفة الرأي العام، الخرطوم، عدد ٢٦/٢/١ ٩٤٦، وكذلك عدد ١/١٠/١٩٤٦
٢٧. عبد الجبار المبارك موسى، الفكرة الجمهورية في الميزان، الكتاب الأول، دار الطابع العربي الخرطوم، بدون تاريخ.
٢٨. عبد السميع حيدر، محمود محمد طه الرجل الذي أراد محاسبة الناس يوم القيامة، بدون مكان تاريخ ومكان الطبع.
٢٩. عوض الكريم موسى، من وضعه على منصة الإعدام؟ بدون مكان وتاريخ.
٣٠. قيصر موسى الزين، الحركة التاريخية: المدينة والدين في أفريقيا الشرقية ١٩٤٥،
بحث دكتوراه غير منشور، جامعة الخرطوم كلية الآداب، ١٩٩٠م-

١٩٩٢م.
٣٢. النموذج الحلاجي (باللغة الإنجليزية) ندوة التصوف في السودان – جامعة بيرغن –الخرطوم– دار الوثائق الخرطوم ١٩٩٣م.
٣٣. محمد خير علي عيسى، نقد بين الفكر والدين، مكتبة ابن رشد، دار الجيل– دمشق، ط ٢ ١٩٨٤م.
٣٤. القرآن هو هذا الوجود، بدون مكان وتاريخ.
٣٥. محمود محمد طه، رسالة الصلاة، أم درمان يناير ١٩٦٦م.
٣٦. طريق محمد، مارس ١٩٦٦م
٣٧. الرسالة الثانية من الإسلام، يناير ١٩٦٧م.
٣٨. لا إله إلا الله، أم درمان، مايو ١٩٦٩م.
٣٩. الإسلام برسالته الأولى لا يصلح لإنسانية القرن العشرين، أم درمان.
٤٠. القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري، ١٩٧١م.
٤١. رسائل ومقالات، مايو ١٩٧٣م.
٤٢. الدعوة الإسلامية الجديدة، سبتمبر ١٩٧٤م.
٤٣. الدين والتنمية الاجتماعية، ديسمبر ١٩٧٤م.
٤٤. بيننا وبين محكمة الردة، ط ٤، مايو ١٩٧٧م.
٤٥. تطوير شريعة الأحوال الشخصية، ط ٣، ١٩٧٩م.
٤٦. تعلموا كيف تصلون، بدون مكان وتاريخ الطبع–
معهد الدراسات الإفريقية الآسيوية – تقرير مقدم لمؤتمر الحركة الوطنية في السودان يناير ١٩٨٦م: دور الحزب الجمهوري في الحركة الوطنية في الفترة ١٩٤٥– ١٩٥٦.
٤٧. النور محمد أحمد، الفكر الجمهوري تحت المجهر، دار جامعة أم درمان الإسلامية – أم درمان ١٩٨٣م.
٤٨. ياسر خضر محمود، النشاط الفكري والسياسي للإخوان الجمهوريين في الفترة ١٩٦٩ – ١٩٨٩ –بحث دبلوم غير منشور جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الإفريقية والآسيوية– إشراف د.محاسن عبد القادر حاج الصافي، مايو ١٩٨٩م.



التجارب الحركية وآفاق المستقبل

الحركة الإسلامية الحديثة في السودان ومسألة التغيير الاجتماعي

د.طارق أحمد عثمان

الحركة الإسلامية الحديثة في السودان ومسألة التغيير الاجتماعي

د.طارق أحمد عثمان

مقدمة:

تهدف هذه الورقة إلى تقديم صورة أولية حول اتجاهات الحركة الإسلامية السودانية الحديثة ومشاركتها في إحداث التغيير في مجتمعها. وعن جهدها المبذول في هذه الناحية منذ الأربعينيات من القرن الماضي وإلى مجيء حكومة الإنقاذ الوطني في ١٩٨٩م. وتسعى الورقة كذلك إلى بيان المدى العملي والدفع الواقعي لمجهودات الحركة، وملاحظة الآثار المترتبة على ذلك. وتهتم الورقة، بشكل أساس، بالمفاهيم النظرية لعمليات التغيير الاجتماعي لدى قادة الحركة ومنظِّريها، وتبرز أفكارهم ودعواتهم للتغيير والأصول التي قامت عليها. تتجنب هذه الورقة الموجهات السياسية التي تبنتها الحركة الإسلامية في الدعوة إلى إصلاح الحكم والسلطة، سوى تلك التي ظهرت كعامل ذي أثر وخطر في الجانب الاجتماعي.

لقد أشبهت الحركة الإسلامية – إلى حد ما – تيارات سبقتها في الجهد الاجتماعي وفي قيادة دور رائد للتغيير والتحوّل نحو قيم الإسلام الراشدة، فقد بقيت آثار المصلحين والمجددين والعلماء من رجال التصوف الإسلامي وغيرهم تشكل خارطة التحول الاجتماعي في السودان، وتغذي العقل المسلم في البلاد، وتلهم الأمة وتوجهها نحو الثقافة الإسلامية، حتى غدت الذهنية السودانية تأخذ مادتها ومكوناتها من تصورات الوافد الإسلامي من المنطقة الإسلامية في بلاد العرب وأرض المشرق. وضعف إزاء ذلك المكوّن الإفريقي المسلم، وقلّ تأثيره مقارنة بروافد البعث الإسلامي القادم من الشمال والشرق، وعلى الرغم من وجود مؤثرات إفريقية خاصة وفدت عبر الرجال من غرب إفريقيا إلا أنها ظلت محدودة وكامنة تغالب الصحو النائم.

ويرى حسن مكي أن الحركة الإسلامية قدَّمت نفسها كحلقة من حلقات التجديد الإسلامي، واصلة نفسها بتاريخ الإسلام في السودان، ومستفيدة من

تجارب الحركة الإسلامية السودانية ببعدها التاريخي(فقهاء، متصوفة، حركات دعوة وإرشاد وتعلم، فونج، عبدلاب، سلطنات الفور والمساليت، وانتهاء بمجهودات الميرغني الكبير وجهود محمد أحمد المهدي)، وهي تتحرك بكل هذا الإرث وهذا العمق[1].

وفي الواقع ليس من الصحيح والصواب لفظ الامتداد الجذري والتاريخي للحركة الإسلامية وإقصاؤه بعيداً عن مسارات المد الإسلامي والإصلاحي للحركة، لأن في ذلك ضرباً من التضييق، وتفسيراً خاطئاً لمكونات الحركة الإسلامية وأصولها التاريخية. ولم ينكر قادة الحركة هذا المنحى، فقد وصف حسن الترابي أن هذا الاتجاه في الربط التلقائي بين بواعث الحركة الإسلامية الأولى، والإرث التقليدي الإسلامي في السودان بأنه: (استمداد من التدين العرفي)، لكنه أضاف عاملاً آخر، كان سبباً مباشراً في حركة النهضة والبعث والصحوة الحديثة، هو صدى الصحوة الإسلامية العالمية بتطوراتها التاريخية وتوجهاتها الفكرية، ولذلك نشأت الحركة مقبلة على الأدب الحركي الإسلامي الوارد من مصر وباكستان وغيرهما، واعتبرت كيانها جزءاً من الحركة الإسلامية العالمية[2].

وهناك جانب آخر في هذه المسألة وهو أنه على الرغم من الإيمان والاعتراف بحلقات التغيير التي أصابت المجتمع السوداني وقادته في فترات مختلفة، إلا أن هذه الحلقات التقليدية وفي إحدى مراحلها، ضمرت وضعف مددها، وغدت مواتاً بعد حياة، وأصبحت الدعوة بها ثمرة ذابلة، وتحوّلت الدعوة إلى طائفة –على حد تعبير حسن الترابي– أو فرقة جامدة منحصرة. ومن هنا نبعت الحاجة إلى الإحياء والانتشار من جديد، وهكذا كانت علاقة الحركة الإسلامية بالمجتمع صورة جديدة من صور التغيير، وباعثاً حقيقياً للتحول، ومنهجاً آخر للخطاب والطرح والبناء، ولذلك نلاحظ أن حسن الترابي، في هذا المقام نعت حركة الجمود التي أسماها (الطائفة): (الانحصار، والاقتصار، والتقليد، والحذر من

١. حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩م – ١٩٨٥م تاريخها وخطابها السياسي، ط ٢، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م، الخرطوم الدار السودانية للكتب، ص ٢٢٣.
٢. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان: التطور والمنهج والكسب، ط ٢ ١٩٩٥م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية – الخرطوم، ص ٢١.
٣. نفسه، ص ص ١٣١ – ١٣٢.

كل طريف وغريب)[٣].

وكما رأينا فإن الحركة الإسلامية اعتبرت وجودها كسراً للجمود وخروجاً عن المألوف، وتوسعاً في مظاهر البعث الجديد، في إطار علاقاتها مع المجتمع السوداني، فإذاً الحركة الإسلامية في تصورات قادتها هي:(ظاهرة الانتقال من مجتمع الجمود والطوائف والتخلّف إلى مجتمع الحياة والدعوة والتقدم، فمغزى الحركة إنما يكمن في صلتها الأوثق بالمجتمع وفعلها الأوقع في تغييره)[٤].

الحركة الإسلامية والمجتمع:

مفهوم المجتمع: لفظ مجتمع يطلق عادة على مكان الاجتماع، ويطلق مجازاً على جماعة من الناس خاضعة لقوانين ونظم عامة، كالمجتمع الإنساني، بصرف النظر عن كون هذه الجماعة تسكن القرية أو المدينة أو البلد أو حتى القارة، كأن يقال: (المجتمع الإفريقي)، وكذلك بصرف النظر عما إذا كانت تلك الجماعة تدين بدين واحد أو بأديان متعددة، أو تحترف مهنة واحدة أو أكثر، كأن يقال: (المجتمع المسيحي) أو (المجتمع الكاثوليكي) أو (مجتمع المعلمين) و(مجتمع العلماء)، أو قد يطلق على البشرية برمتها، فيقال: (المجتمع البشري). وعليه فحيثما أمكن العثور على وجه جامع واتجاه موحد لجماعة من الناس صح إطلاق كلمة (المجتمع) عليهم، سواء أكانت الجماعة قليلة في قرية صغيرة، أم كانت تشمل البشرية كلها[٥].

ويعتقد أحد الباحثين أن جذور الحركة الإسلامية انبثقت من المجتمع خاصة في منهاجها التربوي، فهو يقول إن رأي علماء التربية أن منهج التربية لا بد أن ينبثق من الجذور التاريخية والثقافية للمجتمع، وأن أي تغيير في ثقافة المجتمع لا بد أن ينعكس عليه، وهو يظن أنه عند إخضاع ذلك المفهوم على منهج التربية عند الإخوان المسلمين في السودان، فلعل ثمة ما يؤكد ذلك، حيث إن المنهج لديهم برز من الجذور التاريخية لثقافة السواد الأعظم من أهل السودان، والتي يغلب عليها الطابع الإسلامي، والذي شكلت ملامحه بصورة واضحة في فترة

٤. نفسه، ص ١٣٢.

٥. محمد تقي مصباح اليزدي، المجتمع والتاريخ في المنظور القرآني، ضمن مجلة التوحيد، العدد الحادي والخمسون، السنة التاسعة، رجب – شعبان ١٤١١هـ/ شباط – آذار ١٩٩١م م – ص ٤٠–٥١.

٦. عبد العظيم عثمان قمر الدين، الفكر التربوي عند الإخوان المسلمين في السودان، الخرطوم، شركة مطابع السودان للعملة، ٢٠٠٦م، ص ٢٩٥.

نشأة السلطنات الإسلامية[٦].

وقد استهدفت الحركة الإسلامية منذ تأسيسها مجتمعها الذي تعيش فيه بصورة واضحة، فقد ورد ضمن دستور جماعة الإخوان المسلمين في المادة الثالثة، التعريف، ما يلي:

(الإخوان المسلمون جماعة إسلامية تتربى بالتدين وتسعى بالدعوة والجهاد لإحداث تغيير اجتماعي من أجل تمكين قيم الإسلام في المجتمع وإقامة حدوده)[٧].

فهذا التعريف يوضح أهدافها بشكل جلي، كما أنه يبين إلى أي درجة تؤمن الحركة بعملية التغيير الاجتماعي، وتهتم به وتوليه عناية قصوى، وقد جاء هذا التعريف في فاتحة دستور الجماعة بما يبين حقيقة مراميها.

وأفرد الدستور الخاص بالجماعة في مقام آخر، فصلاً لأهدافها الاجتماعية، فجاء في المادة (٢٨): «تسعى الجماعة لتعميق الإيمان بالله، وبث روح التدين، وتجلية العقيدة من الشرك ومن الدجل والشعوذة والخرافة والأوهام، وتسعى لإيجاد مجتمع متسامح يسوده التآخي، ويتعالى على عصبية القبيلة والعرق والطائفة، كما تأخذ الجماعة بمبدأ التخطيط الاجتماعي، بما يحفظ تماسك البنية الاجتماعية، ويرعى روابط الجوار والقربى، ويعمق القيم الفاضلة، ويمحو الآثار السلبية التي يفرزها التطور العشوائي في المجتمعات العشوائية»[٨].

وتحدثت المادة (٢٩) عن الأسرة؛ اللبنة الأولى لقيام المجتمع، فركزت عليها، وقررت أنها تسعى عبر الجماعة إلى تقوية آصرتها، وذلك بتسهيل الزواج وتشجيعه ورعاية الأمومة والطفولة، وإصلاح قوانين الأسرة حتى تقوم على المعروف والإحسان وفقاً لهدي الدين.

أما المادة التي تليها من الدستور، المادة (٣)، فقد أفردت حيزاً للمرأة والنهوض بها، ورفع الظلم الاجتماعي عنها، ودعت إلى تمكينها من ممارسة حقوقها العامة في بناء المجتمع، وتحريرها من الجهل، والخرافة والتقليد صوناً لشخصيتها المستقلة. وجاء في المادة (٣١) أن الجماعة تعمل على ترقية الوعي الاجتماعي بين الناس بإشاعة التعليم وتوسيع فرصه وتوجيه برامجه، وربط المدرسة بالبيت

---

٧. حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان ١٩٦٩ – ١٩٨٥م، مرجع سابق ص ٣٣٥.

٨. نفسه، ص ٣٣٩.

والمجتمع، وتوظيف وسائل التوجيه والإعلام. وركّزت المواد التالية من الدستور على الشباب وتربيته على التدين الواعي وعلى إقامة مؤسسات التكامل الاجتماعي، وتشجيع قيام جمعيات البر والإحسان والتعاون، ونادت بتطهير المجتمع من الجريمة والفساد وتخليصه من مظاهر التحلل والانحراف، وسائر الأمراض الاجتماعية والعادات الدخيلة(٩).

وهكذا صورت الحركة الإسلامية برنامجها الاجتماعي، وحرصت على أن تعتبر ميدانها الأهم والأمثل ومعتركها الأكبر هو المجتمع. واعتبر حسن الترابي أن الحركة في صلتها بالمجتمع مرت بمرحلتين هما مرحلتا: السر والعلن، فقد سادت في مراحلها الباكرة روح الإسرار والحذر المفرط، وكان ذلك اعتباراً بما مرّت به الحركة الإسلامية في مصر من اضطهاد، وقد اتعظت الحركة في السودان من ذلك، وهكذا كانت الحركة تلتزم سرية بالغة في وجودها، وحصراً شديداً لعضويتها واقتصاداً حذراً في دعوتها وعملها، وعندما جاءت حكومة الفريق إبراهيم عبود العسكرية، وصلت الحركة إلى حد الرعب وقادها ذلك إلى شبه تجميد شامل لحركتها طوال السنوات الأولى منذ ذلك العهد(١٠). واعتبر حسن الترابي أن تلك الفترة لم تصب الحركة إلا بالتعويق في دعوتها، ثم وصل الأمر برجالها إلى اعتقادهم بعدم جدوى تلك الإجراءات، فاتخذت سبلاً جديدة لظهورها العلني، عبر الواجهات من أجل بسط الدعوة، ولم تلجأ إلى الشمول السافر، ثم تطوّر الأمر فأصبح العلن غالباً، ومع نفحة العافية والحرية بعد مايو تهيأت الحركة لمرحلة العلن الأكبر، فجعلت مؤتمر تأسيس الجبهة الإسلامية على ملأ من الرأي العام، ثم مضت في مؤتمرها الثاني فأخرجت التنظيم كله أهدافه ووسائله ووظائفه وأشكاله وحدوده ورجاله(١١).

ويعتقد د. الترابي أن هذا الظهور العلني أفرز جدلية أخرى في بناء التنظيم الحركي وفقهه، وهي المحاذير الأمنية، وأعمال التوقي والاحتراز، وما يتضمنها من مسائل مراقبة واستعلام وتحسس وتجسس على الآخرين، وثارت تساؤلات حول مدى مشروعية هذه الأمور، ومدى جوازها، وقد أصدرت الحركة ورقة

٩. نفسه، ص ص ٣٣٩، ٣٤٠.

١٠. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق ص ١٣٤.

١١. نفسه، ص ص ١٣٥– ١٣٦.

١٢. نفسه، ص ص ١٣٦– ١٣٧.

حول الأمر تبين طبيعته وأصله وفروعه[١٢].

امتلكت الحركة الإسلامية السودانية، في ظهورها الأول، فكراً مجتمعياً واضحاً، أساسه مجالدة المظاهر الفاسدة والعلل المنحرفة في واقع مجتمعها، وقد استمدت تلك الرؤية من الحركة الأم في مصر، وتشبهت بها حيث كان حسن البنا يمثل صورة زاهية لمصلح اجتماعي فريد، يقود التغيير ويدعو إليه، ويحمل همه بصدق، وورثت الحركة في السودان إرثاً كبيراً في هذه الناحية التبشيرية والإصلاحية. فليس غريباً إذاً أن يأتي البناء النظري للحركة في السودان مشتملاً على تعاليم تأسيس العمل على إصلاح الواقع وتغيير المجتمع.

ويعتقد د. حسن الترابي أن المرحلة الأولى للحركة في السودان كانت الجماعة تركز فيها على ذاتها وأفرادها، ولم تكن تحفل بمن ينصرها من صف المجتمع، مستغنية عن الناس لضآلة ما تحمل من أمانات ومهمات، لكن الحركة – على حسب اعتقاده – منذ تكلفت التكاليف في نصرة قضايا الإسلام في الحياة العامة، واتخذت الوسائل في التربية والدعوة والجهاد، وانفتحت وتخلت عن انتقائيتها وصفويتها، منذ ذلك الوقت لم تعد متمحورة على نفسها عاكفة على أمرها الداخلي وشأنها الخاص، ولا مقتصرة في التعويل على صفها المأمون، بل مدت نظرها وذراعها إلى ما وراءه من الناس[١٣].

وهذا الكلام في ظاهره العام بطبيعة الحال مقبول، لكن الحركة الإسلامية في انطلاقتها كانت تعلم أن هدفها الأول هو المجتمع وأن حقل عملها هو الناس وحياتهم، ولذلك فإن شباب الإخوان الأوائل عندما حملوا دعوتهم كانوا ينادون بالتغيير وإن كان ذلك يتم في إطار ضيق وفي مجال محدود.

وفي الواقع إن النهضة الكبرى التي أسستها الحركة الإسلامية في صلتها الكبرى مع المجتمع، بدأت في الستينيات من القرن الماضي ومع وجود الترابي في قيادة الحركة، ومن الواضح كذلك أن الرجل قدم للحركة المحدودة النخبوية أعظم من يمكن أن يقدمه قائد لمجموعته، وهو الإيمان بنظرية الانفتاح والتوسع والإقبال على الآخر، بعيداً عن نظرية التحول البطيء والتدرج الطبيعي. إن كسر ذلك الحاجز شكل للحركة تحدياً قوياً في إثبات الذات وتحمل عبء ابتلاءات مخالطة المجتمعات غير الصفوية، وقبول مستوى أقل من حيث التدين والتمسك بالشريعة أعضاء

---

١٣. نفسه، ص ص ١٤٠– ١٤١.

في صف الحركة، وكانت تلك نقلة نوعية، وتحولاً استثنائياً في التطور التاريخي للحركة الإسلامية. إن هذه التغييرات في طبيعة الحركة، وانفتاحها على المجتمع، لم يكن خيراً كله، فلقد كانت له مثالبه الواضحة، إذ إن التخلي عن جماعة النخبة في رأي خصومها قد أورث الحركة ضعفاً في مناهجها التربوية الإسلامية، كما أنها تجاوزت عن العديد من أوجه الصرامة والقياس الدقيق في تخير عضويتها، وكان هذا جزءاً من الإشكالات التي أوقعت الحركة في الانقسام التاريخي والذي تجلَّت مظاهره مع نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي. ومن الجائز جداً القول إن نظرية توسعة المواعين لم يكن من خلفها هدف إصلاحي واضح أو رؤية تغييرية مثلى على المستوى الاجتماعي، ويبدو أن الهدف الأهم من وراء هذه العملية هو كسب صف جديد يضمن للحركة تواصلها السياسي مع المجتمع ويعطيها الدينامية والفاعلية المطلوبتين في عمليات الكسب السياسي. ولهذا نجد الترابي يشير إلى هذا المعنى بقوله: «أما حملات الاستعانة بالمجتمع فقد استدعاها عجز الجماعة أن تقوى على القيام ببعض المهمات في الحياة العامة إلى أن تتقوى بغيرها، وكانت أولى القضايا التي استدعت ذلك هي قضايا تركيز التوجه الإسلامي في السياسة السودانية بعد الاستقلال ومكافحة الشيوعية»، ثم يستدرك الترابي على هذا البعد السياسي ليضيف: «ولم تقتصر الحملات الشعبية المشتركة على أغراض السياسة بل استهدفت أحيانا قضايا الإصلاح الاجتماعي وغيرها»[١٤].

وهذا تصور واضح يبين الأهداف التي من أجلها سعت الحركة لضمان تأييد المجتمع، وتوفرت من خلال ذلك فرص لحشد أفراد جدد في التنظيم الإسلامي، وللتفاعل مع المجتمع، فالجهد السياسي ومنطق الصراع حول مباديء الحركة وقيمها وتمكين هذه القيم وتمكين رجال الحركة كان هو الهدف الغالب في نظرية التحول نحو المجتمع وتوسعة المواعين. ومن الضروري أن نذكر هنا أننا لا نختزل تجربة التغيير الكبرى في مستويات المرأة والشباب وطرح المنهج الإصلاحي في التجديد وتطهير الفنون وغيره في هذا المعنى وحده، ولكننا نفترض وفقاً للنص السابق للترابي أن الهدف الأبرز في هذا البعث كان الوصول إلى السلطة عبر المجتمع، وربما توفرت نيات أخرى في هذا الجانب تدخل في إطار الإصلاح لكن

١٤. نفسه، ص ١٤١.

حجمها ودرجتها وقيمتها لا يمكن قياسها بأي حال من الأحوال.بمقصد استخدام التحولات الاجتماعية لتحقيق مكاسب سلطوية.

ولعل أبرز ما يمكن أن يؤيد رأينا هو أن الحركة الإسلامية بقيت تواقة إلى الزعامة والحكم والوصول إلي سدته عبر أكثر من طريق. وقد تعرض الطيب زين العابدين إلى إشكاليات التحول نحو الجماهير عبر نبذ التنظيم الصفوي وإبعاده، فذكر الراي القائل باستحالة تطبيق التغيير الإسلامي دون وجود تنظيم صفوي تربت كوادره علي قيم الإسلام وفكره عبر سنوات، وخلص إلى مسألة متوازنة وإلى أنه ليس ثمة بأس أن يقوم تنظيم صفوي يُعنى بتربية الشباب دون أن يخوض في العمل السياسي بكل أبعاده الانتخابية والنيابية والتنفيذية، وذلك رغم وجود تراث كبير لدى الحركات الإسلامية يدعو إلى نظرة شمولية للإسلام[١٥].

إن تجربة الحركة الإسلامية في توسيع دائرتها ظلت مستمرة وقائمة منذ الاستقلال -بما يؤكد فكرتنا السابقة أن الهدف الرئيس في هذه العملية هو الكسب السياسي- حيث تم تأسيس الجبهة الإسلامية للدستور التي أقامت مؤتمر لجانها الفرعية الاول في مايو سنة ١٩٥٦م، الذي عمل فيه الإخوان المسلمون بالتضامن مع جماعة التبشير الإسلامي، على دعوة الهيئات الإسلامية لتقف معاً في جهد موحد ليأتي دستور البلاد متفقاً مع إرادة الشعب السوداني المسلم، ومستنداً إلى كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم. وقد حضر الاجتماعات السابقة للمؤتمر ممثلون عن اتجاهات إسلامية مختلفة منها: الختمية، الانصار، أنصار السنة، خريجو المعهد العلمي، جماعة القرض الحسن، النادي الثقافي بأم درمان، وغيرها من الهيئات والتنظيمات واللافتات الإسلامية التي تعمل في أواسط المجتمع وتملك دعوة ورسالة تنادي بإقامة القيم الإسلامية في الحياة[١٦].

واتصلت الجبهة بروؤس المجتمع لضمان تأييدهم لهذه الحملة، ومن هؤلاء السيد عبد الرحمن المهدي الذي أجاب بأنه سيساند الدستور الإسلامي لأن الإسلام هو تراث المهدية، وأن أنصاره مع الدولة الإسلامية. كما أعلن السيد

---

١٥. الطيب زين العابدين، مقالات عن الحركة الإسلامية في السودان، الدار السودانية للكتب ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣م م، ص ١٦٦.

١٦. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية في السودان ١٩٤٦ - ١٩٥٦م، الدار السودانية للكتب ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م، ص ص ٢٠٢- ٢٠٤.

١٧. عبد اللطيف البوني، دستور السودان علماني أم إسلامي - دراسة في الصراع السياسي الذي دار في الفترة (١٩٥٦ - ١٩٨٥م)، دمشق، دار الجيل، الخرطوم مكتبة ابن رشد ١٩٩٨م، ص ١٨.

علي الميرغني تأييده بعد محاولات عديدة للقائه، كما قابل أعضاء الجبهة إسماعيل الأزهري الذي أبدى موافقته الشخصية على الفكرة[١٧].

في إطارها النظري أفردت الجبهة الإسلامية للدستور، مقاماً للعمل الاجتماعي، ودعت إلى ذلك من خلال المباديء التي قدمتها للدستور الإسلامي وكان ضمن هذه المباديء الأساسية التي نادت بها في الدستور:

- أن تحرر الدولة المواطنين من الفقر والمرض والجهل والخوف، بتوفير القوت والمسكن والملبس والعلاج والتعليم، من غير تمييز في الجنس أو العنصر أو الدين أو العقيدة أو الطائفة، وذلك عن طريق: إيجاد العمل للقادرين، جمع الزكاة لتأسيس الضمان الاجتماعي للذين فقدوا أعمالهم بسبب أو آخر.
- على الدولة بناء هيكل الاقتصاد السوداني على أساس العدالة الاجتماعية الإسلامية ومحاربة الربا والاحتكار والاستغلال.
- على الدولة أن تضع التشريعات لتحرير الأجور مع مراعاة نوع العمل وكمه وكيفه وذلك لضمان مستوى معقول للمعيشة[١٨].

واستمرت الحركة الإسلامية في توسيع دائرة الولاء لها بشكل متنام، وفي ديسمبر ١٩٦٤م، أسست الحركة جبهة الميثاق الإسلامي لمزيد من الانفتاح على المجتمع لتحقيق نتائج سياسية واضحة لدخول البرلمان وإيجاد ناخب داعم لتيار الحركة، وبالفعل فازت الحركة في سبع دوائر، كما أنها ضمنت وصول أمينها العام ورمزها الفكري إلى مقاعد البرلمان من خلال إحدى هذه الدوائر[١٩].

وفي الثمانينيات –وتحديداً في ١٩٨٥م عقب الإطاحة بنظام جعفر نميري– أسست الحركة تنظيم الجبهة الإسلامية القومية ودعت إلى مؤتمر جامع دعت إليه معظم فعاليات المجتمع، عقد بنادي الأسرة بالخرطوم، وحضره ممثلون من خارج السودان وفتحت بذلك الحركة صدرها ومالها وفكرها لكل فئات المجتمع، وأعلن مؤتمر الجبهة الإسلامية بيانه الختامي من أمام مسجد الخرطوم الكبير، لكن تعرض أعضاء الجبهة للرشق بالحجارة وهم يتلون خطابهم الختامي أمام

١٨. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية، مرجع سابق ص ص ١٩٩ – ٢٠٠

١٩. علي عيسى عبد الرحمن، الحركة الإسلامية السودانية من التنظيم إلى الدولة ١٩٤٩م– ٢٠٠٠م (د. ت) ص ص ١١، ١٢.

٢٠. عبد الرحيم عمر محيي الدين، الإسلاميون في السودان، دراسة التطور الفكري والسياسي ١٩٦٩ – ١٩٨٥ م بيروت دار الفكر ١٤٢٤ هـ – ٢٠٠٤م، ص ص ٣١، ٣٢.

المسجد[٢٠].

إن كل هذه التحولات في تنظيمات العمل الإسلامي لدى الحركة الإسلامية السودانية كانت تتجه إلى تحقيق غايات الوجود السياسي الفعال، وتمكين التنظيم سياسياً والوصول إلى السلطة. وغني عن القول إن ذلك انعكس سلبياً على موجهات العمل الاجتماعي والذي لم تكن إستراتيجيته إلا وسيلة ضمن وسائل عدة لدعم الطرح السياسي. وهنا تبرز مفارقة مهمة في الأسس النظرية التي ارتكزت عليها الحركة في عهدها الباكر، والتي كانت فيما يبدو أسساً مجتمعية من الدرجة الأولى تأثراً بالاتجاه الإسلامي العالمي، وقد كانت الحركة في فطرتها الأولى ذات تأثير على قطاعات مميزة في المجتمع بين الطلاب والمرأة والمتعلمين، وأدت دوراً إيجابياً في نقل الوعي الإسلامي إلى هذه القطاعات، إلا أن التطلع السياسي فيما يبدو حال دون ذلك. وقد جاءت المراحل المتعددة لعملية التوسع التنظيمي متنافرة مع الحركة وسط المجتمع، ولم تكن ثمة أهداف عملية ومرجوة تتحقق في البناء الاجتماعي، هذا على الرغم من وجود موجهات تنظيرية في ثنايا أدب وفكر الحركة، ووجود ثغرات هنا وهناك في عمليات الاستيعاب المتطورة. ولكن المحدد في النتائج الكاملة لهذا الجهد يبقى قيد النظر والدرس، ولا يمكننا بكل تأكيد أن نجزم بصلاحية هذا العمل أو فساده دون مسح كلي يستجوب كل من شهد العمل وشارك فيه ورأى خيره وشره. وعلى جهة العموم فإن التوسع في بناء الحركة، مهما عظمت أهدافه، أو كانت مراميه القصوى، أخفق ولم يخفق –على حد زعمنا– ونجح ولم ينجح في نتائجه الكلية، فإنه عمل قد تجانس مع الواقع واستثمر الظروف التي مر بها، واستخدم المعطيات التي بدت أمامه لصالحه بغض الطرف عن انتقادات الكثيرين من أبناء الحركة وحرصهم في رسالتهم الأولى علي إيجاد مجتمع شبه صفوي راشد ومؤمن لقيادة المجتمع.

أما د. الترابي فمن الواضح أنه أكثر الناس حماسة في بيان إيجابية التجربة الطويلة التي خاضتها الحركة في استيعاب المجتمع، وأعظمهم إيماناً بها وبالنتائج التي حققتها، انظر إلى قوله: «وبالفعل لما اتخذت الحركة في السبعينيات إستراتيجية شاملة لمستقبل أمرها كان من أركان تلك الخطة أن توطد الحركة قاعدة شعبية متمكنة وبسيطة واسعة للتدين بين الناس وقوة كافية تتعبأ لتجاوز الواقع الراهن

٢١. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٣٨.

إلى واقع إسلامي وتتهيأ إذا تمكن الإسلام أن تدعمه وتدفع عنه»[21]. ويعتبر د. الترابي أن الذي ساعد توجه الحركة الشعبي ونموها الجماهيري وتقبله وسط العامة هو ضعف الولاء التقليدي والديني ورخاوة المستوى الثقافي[22].

واعتقاد د. الترابي في ضعف تفسير الدين وفهمه لدى الناس، أمر قديم، فهو يرى بشكل قاطع أن إحدى النعم التي واجهت دعوته التجديدية هي قصور عامة السودانيين عن فهم الدين، وعدم معرفتهم الدقيقة به، وإذ ظن أكثر المسلمين أن الجهل بالدين نقمة فإن د. الترابي عده نعمة، وهو هنا يتصور أن المستوى المتدني للثقافة كفل للحركة الإسلامية اتساعاً وساعدها على قبول الناس لها وإقبالهم عليها.

ثم ينتقد د. الترابي تجربة الميثاق الإسلامي حيث إنها أوجدت ثنائية تنظيمية، وأبقت على حركة الإخوان ولم تذوبها بصورة تلقائية في تنظيم جبهة الميثاق، ويثني على تجربة الجبهة الإسلامية التي تجاوزت هذه الإشكالية فيقول: «أما مشروع الجبهة الإسلامية، فقد ساد الفكر الإسلامي القويم دون وضع رسمي، وتوحد إطار القرار الرشيد في الجبهة، وأدرجت عضوية الجماعة الخاصة في عموم عضوية الجبهة لتشكل قاعدة الحركة الإسلامية الموحدة»[23].

والغريب في فكر د. الترابي دعوته إلى نقل الفكر الصفوي جميعه، دون احتراز أو احتياط، إلى قوالب شعبية بما في ذلك بعض العلوم الإسلامية شديدة التخصص نحو علم تفسير القرآن، فقد نادى في الآونة الأخيرة إلى ما يمكن تسميته بـ(التفسير الشعبي للقرآن) أو (التفسير الجماهيري). وهذه الدعوة في الواقع تناقض أصولاً عديدة لدى علماء الأصول، ولكن فحوى الغرابة في فكرته هو تضعيفه لمستوى الثقافة الإسلامية لدى السودانيين، واعتبار أن جلهم من الأمية المعرفية بأدبيات

٢٢. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٢٣. المرجع السابق، ص ١٣٩. يدعو د.الترابي إلى أن يكون لكل شخص اجتهاده الخاص، وينبغي أن لا يحتكر العلم طائفة محدودة من الناس "فكل مسلم عالم بشيء نوعاً ودرجة وفوق كل ذي علم عليم يتفاعلون ويتبادلون، وكذلك واجب التدبر والتفكر في الدين خطاب شامل، لكل مسلم كسبه من ذلك، وعليه أن يجتهد اجتهاده، وأن يتفاعل مع إخوانه من دونه ومن فوقه تناصحاً، فالعلم والاجتهاد حركة مجتمع، مهما برزت أعلام يؤهلهم كسبهم لقيادة التفكير أو التعبير عن الكسب العام"، ورأى د.الترابي أن حصر العلم والفقه والاجتهاد والشورى لدى طائفة من الناس هو أشبه بالفقه الوضعي والعمل الكهنوتي. انظر: حسن عبد الله الترابي، منهجية الفقه والتشريع الإسلامي، الخرطوم، دار اقرأ (د. ت) ص ١٣.

الدين الأم بمكان. وليست المشكلة هنا أيضاً وإنما تكمن المعضلة في أن د. الترابي يريد أن يجعل النصوص بين أيدي هؤلاء يفهمونها كيفما اتفق ويفسرونها كيفما ارادوا. وبعيداً عن هذا الاستطراد وعودة إلى ما كنا فيه، نجد أن د.الترابي يسوغ لإيمانه بنظرية الانتشار والتوسع في إطار الحركة رغم وجود المحاذير وأهل الحرص المشفقين على نقاء الفكر من الغبش والاختلاط، وصفاء الصف من العناصر الانتهازية والمشبوهة، ويعتقد أن أصل هذا الإشفاق هو الهاجس الأمني وشيوع مفهوم المجتمع الجاهلي، ويرى أن تجربة الحركة الإسلامية برهنت على سلامتها وبددت أوهام الحذر والقنوط من الجماهير، ويصل إلى أن الحركة من خلال هذه التجربة وازنت بين الكم والكيف واعتبرت أنهما لا يمثلان قيمتين متضادتين بل متلازمتين متداولتين، فالكيف الزاكي يستدعي تنظيم الكم ثم يرقيه ويزكيه[٢٤].

ويعتبر د.الترابي أن الحركة الإسلامية أفادت تجربتها تلك من الشيوعية التي كانت تنافس التيار الإسلامي وتستخدم الواجهات التي لم تكن تضم تحت مظلتها إلا أبرياء لا يدركون مرامي الشيوعيين الذين كانوا يسخرونهم من حيث لا يشعرون، ويرى د.الترابي أن الحركة الإسلامية من خلال تفاعلها مع المجتمع وصلتها التعاونية به كسباً وقوة أضخم بكثير من الجماعة الإسلامية المنتظمة، فالجماعة ينبغي أن تسعى للتمكن في مجتمعها تدرجاً حتى تستنفد جدوى تميزها عنه، وحتى تفنى فيه فناء الصوفي في العبادة والمجاهد في الشهادة، وتصبح هي المجتمع الجديد القائم بالدين[٢٥]. واعتبر خصوم الحركة الإسلامية –على المستوى السياسي والفكري– أن اهتمام الحركة بتعديل واجهاتها مرحلة من بعد أخرى في سبيل كسب مجتمعي جديد، ضرب من البراجماتية والانتهازية، واعتقد حيدر إبراهيم أن ميل الحركة للتحالفات واهتمامها بالغايات والأهداف بينما تساهلت في اختيار الوسائل والآليات كل ذلك نوع من الانتهازية[٢٦].

واعتبر هؤلاء أيضاً أن قيام الحركة بتحالفاتها المستمرة مع عدم التزامها

---

٢٤. المرجع السابق، ص ١٤٠.

٢٥. المرجع السابق، ص ص ١٤١ – ١٤٤.

٢٦. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية ط ١ ١٩٩٦م، ص ص ٢٥، ٢٦، نقلاً عن: حمد عمر حاوي طبيعة الدولة في الإسلام بين العلمانية والحكم الديني نموذج السودان (١٩٨٩– ٢٠٠١م)، الدار السودانية للكتب ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٤م ص ص ٣١٨ – ٣١٩.

بأخلاقياتها مجرد وسيلة سعت من خلالها إلى تحقيق كل مكاسبها، كما أن الحركة استفادت في عملها هذا من أجواء التسامح والمزاج السوداني، وأن ما حققته من نجاح هو بسبب سودانيتها وليس بسبب تجديدها للدين أو أصالتها الإسلامية[٢٧]. ويرى الخصوم (للحركة الإسلامية) كذلك أن د. الترابي بمنهجه هذا أقرب ما يكون إلى المنهج الوضعي حينما يربط الفكر الديني بقضايا الواقع والتغيرات الاجتماعية والتجارب[٢٨].

ويبدو أن هذا الرأي ليس خاصاً بخصوم الحركة الإسلامية وحدها، ولكنَّ منتقدي الحركة من الداخل يتحدثون بمثل هذا، فجعفر شيخ إدريس مثلاً يظن أن د. الترابي يؤمن بأن الدين متغير وفقاً لتغير الواقع، ويرى شيخ إدريس أن الدين لا يتغير ولكن يتغير الاجتهاد، ويقول: لو كان الاجتهاد يعني تغيير الدين فلن يبقى من الدين شيء، وإذا كان الإسلام يتغير بتغير الظروف فقد يقال بتحليل الخمر بسبب وجود ظروف جديدة تستدعي التحليل، وبنفس منطق الظروف الجديدة نبيح الربا ونبيح زواج بناتنا من الكفار، وهكذا[٢٩].

وعلى هذا المنوال يعتقد د. جعفر شيخ إدريس أن د. الترابي هدف من وراء إنكاره حد الردة إلى كسب الغرب المسيحي إلى الإسلام[٣٠].

أما فيما يتعلق بصلة الحركة بالمجتمع فيرى د.جعفر شيخ إدريس أن الحركة في السودان لم تؤمن بالتدرج، بل إن د. الترابي قد حول الحركة إلى حركة شعبية، وفي رأيه أن الحركة لا ينبغي أن تكون صفوية صرفة، ولا شعبية صرفة، فلا بد من وجود جماعة تحمل العبء هي الجماعة الفاعلة، ويقول أيضاً: كان يمكن للحركة أن تصبح شعبية لو أن زعيمها جاء بما يمثل المجتمع السوداني، ولكن الترابي جاء بما لا يمثل الجماهير[٣١]. ولقد كان الذي ذكرناه آنفاً جانباً من توجهات الحركة نحو المجتمع وتصوراتها لعملها فيه، وجانباً من سعيها للانخراط في الحياة العامة لكسب الناس وكسب تأييدهم، وسنسعى في ما يلي إلى تناول التأثيرات المباشرة للحركة وسط بعض

٢٧. حمد عمر حاوي، المرجع السابق ص ٣٢٤.

٢٨. المرجع السابق، ص ٣١٩.

٢٩. صبري الشفيع طلحة، من هو الدكتور حسن الترابي ومن هم جماعة الرابع من رمضان؟، الخرطوم ٢٠٠٦، ص ١٥٨.

٣٠. المرجع السابق، ص ١٥٢.

٣١. المرجع السابق، ص١٥٧.

فئات وقطاعات المجتمع، وأبرزها المرأة، والطلاب، ثم نناقش موقف الحركة من بعض القضايا الاجتماعية ونأخذ على ذلك مثالا قضيتي: الفقر، والتعايش الديني.

المرأة:

بدأ العمل في المحيط النسائي منذ تأسيس الحركة الإسلامية في كلية الخرطوم الجامعية عام ١٩٤٩ - ١٩٥٠م، ولم يكن عدد الطالبات الجامعيات يجاوز -في ذلك الوقت- خمس طالبات، وأصبحت سعاد الفاتح البدوي، بعد التحاقها بكلية الآداب في ١٩٥٢م، في مقدمة رائدات الحركة، واستطاعت الحركة خارج الجامعة أن تستقطب عدداً من الأخوات أصبحن إلى جانب الطالبات بمثابة قاعدة لحركة الأخوات المسلمات، والجيل الأول للحركة النسائية الإسلامية في السودان التي عرفت فيما بعد بجمعية نهضة المرأة[٣٢].

وفي الواقع يعد كتاب د.حسن الترابي (رسالة المرأة) أو (المرأة بين تعاليم الدين وتقاليد المجتمع) هو المرجعية الشرعية التي اعتمدت عليها الحركة الإسلامية في تغيير نظرتها وتعاملها مع المرأة، ولعله -على صغر حجمه- من أكثر أدبيات الحركة الإسلامية السودانية رواجاً لفترة طويلة، وكانت هذه الرسالة والأفكار الواردة بها، ضمن جملة أمور أخرى، أسهمت في انقسام حركة الإخوان المسلمين، كما اعتقد بعضهم. إن أبرز الآراء التي حملها الكتاب - كما نتصور- هي:

- ضرورة تحرر المرأة المسلمة من ربقة التقليد والتقييد اللذين فرضهما المجتمع وليسا أصلاً في الدين.
- اعتقد بعض الفقهاء أن دور المرأة لا يتجاوز إصلاحها لنفسها ولبيتها وربما سمح لها الدين بالدعوة وسط النساء، ويعتقد د.الترابي أن هذه قناعة فاسدة.
- كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقابل النساء، وكان مجتمع الصحابة مجتمعاً مشتركاً للرجال والنساء يشاهدون فيه بعضهم بعضاً، ويتزاورون ويتحدثون في جو من العفة والطهر.
- رفض د.الترابي كلمة (اختلاط) وندد بها واعتبرها إحدى المدخلات غير الجائزة على مجتمع المسلمين.

كل هذه الأفكار اعتبرت تحولاً في فهم الحركة الإسلامية لقضية المرأة، وواجهت

٣٢. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية، مرجع سابق ص ١٣٤.

نقداً شديداً من المحافظين داخل الحركة. وإذا نظرنا إلى إرث الإخوان المسلمين في هذا الجانب، فسنلحظ أن المكون المصري للحركة كان اتجاهاً إيجابياً عاماً تجاه المرأة، أو من الممكن اعتباره اتجاهاً توفيقياً خاصة في أفكار الشيخ حسن البنا، فقد دعا الرجل إلى معالجة هذه المسألة بصورة تضمن للمرأة تغيير أوضاعها عن التقليد والعرف، وإلى المحافظة عليها في آن واحد، كما نادى بالقضاء على العادات التي لا تمت للإسلام بصلة، وقد حرص البنا على تكوين جمعية النهوض بالمرأة منذ بواكير دعوته، وتوج هذا العمل بتكوين أول لجنة تنفيذية للأخوات المسلمات في سنة ١٩٤٤م وكان يتعهد تجمع الأخوات المسلمات بتقديم الدروس لهن، فشاركت المرأة في المعارض الخيرية، وأنشأت جمعيات الأسر[٣٣]. ولكن ظل هذا الجهد موقوفاً على الدور التربوي والأسري للمرأة، بعيداً عن المسائل الاخرى في المجال السياسي والاقتصادي والاجتماعي العريض، كما أن الإخوان في مصر رفضوا تماماً فكرة (المجتمع الواحد) حيث لا عزلة للمرأة عن مجتمع الرجال، وفضل تنظيمهم أن يحافظ على الوجه التقليدي بدلاً عن المشاركة الواسعة في كل شؤون الحياة.

ولكن هذا الأمر ليس قضية عامة تنسحب على الجميع، فالشيخ عمر التلمساني؛ المرشد الثالث للحركة، كتب رسالة في غاية الأهمية عن دور المرأة ومشاركتها على عهد السلف الراشد، ورسالته في جراتها وخطرها تفوق رسالة الترابي وتتجاوزها -في ظني- أما لماذا لم تلق ذات الاهتمام الذي وجدته رسالة د. الترابي، فلهذا أسبابه، فربما كان لتعاظم ووفرة الثقافة الإسلامية التي مصدرها الأزهر ومعاهد العلم شديدة الرسوخ في مصر، دوراً في الحؤول دون وصول هذه الرسالة إلى قلوب وعقول الإخوان.

وكان الشيخ محمد الغزالي كذلك من أبرز من نادى بتحرير المرأة المسلمة على أساس إسلامي، وقد تكونت لديه عدة آراء في هذه الناحية عارضها من عارضها وآمن بها من آمن، ولكن الشيخ لا يمثل فكر الأخوان المسلمين بصورة واضحة، فهو كما يبدو ليس أخاً مسلماً ملتزماً بالحركة[٣٤]. على جهة العموم فإنه يمكن النظر إلى قضية المرأة في فكر حسن البنا إلى أن دعوته اتسمت بالوسطية في هذا الشأن، فلم تكن نظرة تقليدية، فدعت إلى فرض القيود عليها، والمناداة بقرارها في

٣٣. عبد العظيم عثمان قمر الدين، مرجع سابق ص ١٣٦.

٣٤. بيان الشيخ محمد الغزالي مجلة الاعتصام.

البيت وأن لا تخرج إلا لضرورة، كما أنها لم تجنح إلى الدعوة إلى إشراكها في كل أمر والزج بها في كل مسألة، ولم تشبه دعوة الحركة الإسلامية في السودان التي نفذت المشاركة وانفعال المرأة المسلمة بهموم أمتها بصورة عملية، فلم يكن التنظيم يسمح بعزل المرأة في جماعة خاصة، وكانت الأنشطة تتم بوجود كامل للمرأة، هذا بالتأكيد مع بعض الضوابط الإسلامية كتباعد الأنفاس والتلاصق والتزام الستر في الثياب وعدم التكشف وغيرها. وظل د.الترابي يعتقد أن الدين لا يتحقق بغاياته الكاملة إلا مع وجود النساء إلى جانب الرجال في كل الحقول وعلى مختلف الصُّعُد، ونظر دوماً إلى الإرث الإسلامي الأصيل الذي كفل لها ذلك، وبالتالي فقد رفض الموروث الفقهي الذي ضيَّق على المرأة وعزلها عن المسجد وعن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد والهجرة[٣٥].

ولعل كلمات د.الترابي تبين بشكل أوضح الطريقة التي عالجت بها أفكاره مسألة المرأة لدى الحركة الإسلامية، فهو يقول:

«أصبح خطاب الحركة الإسلامية تبشيرياً تربوياً في مغزاه، بمعنى أنه دعا وأدى إلى أن تثوب النساء إلى الدين وما كنَّ قبلاً ذوات دين، بل أن يدخلن في نمط التدين الغريب الجديد، وأن يقمن عاملات للإصلاح الديني، ولعلها تلك آخر ظاهرة دينية في تاريخ المرأة السودانية القديم والجديد. ثم دعا الخطاب وأدى أيضاً، إلى تحرير النساء من أسر العرف التقليدي الظالم، وصحيح أنه صادف نزعاً في تطور المجتمع نحو التحرير، ولكنه كان أفضل وقعاً لأنه تأيد بذات الشرعية الدينية التي كان ينتسب إليها العرف القديم زيفاً... وهكذا استطاعت الحركة أن تستعين بدفع التطور الاجتماعي الطبيعي لترتقي بدين النساء، وأن تستعين بقوة التدين لتعزيز تحرير المرأة، فأحدثت بالفعل ظاهرة تحريرية موضوعية هي أيضاً من أخطر الظواهر في تاريخ الأحوال الاجتماعية للمرأة السودانية»[٣٦].

ويرى د.حسن مكي أن الحركة الإسلامية نجحت في قيادة حركة المرأة السودانية في اتجاه الإسلام، وأصبح جل قيادات الحركة النسائية السودانية من

---

٣٥. حسن الترابي، المشروع الإسلامي السوداني، قراءات في الفكر والممارسة، ط ثانية معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ص ١٣، نقلاً عن: علي عيسى عبد الرحمن، مرجع سابق، ص ص ١٥٣ – ١٥٤.
٣٦. د. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق، ص ص ١٥٤ – ١٥٥.
٣٧. حسن مكي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق، ص ٢١٤

الإسلاميات[٣٧]. لكن هذا النجاح الذي حققته الحركة والذي كان اتجاهاً نحو التكييف الاجتماعي لوضع المرأة، لم يكن نجاحاً عاماً -وفي ملتنا- أن جانباً كبيراً من التغييرات التي تمت كانت أمراً ظاهرياً فحسب. فإذا نظرنا في مشكلات المرأة في المجتمع السوداني، نجد أن المعضلات الحقيقية لم تقدم فيها الحركة شيئاً جديداً، بل اكتفت أن تحشد إلى صفها المزيد من الطاقات عبر النساء، وأن تدعم حركتها أعداد من المؤمنات الجديدات بالفكرة، لكن العقول لم تتغير، والقناعات الخاصة لم تهتز إلا على المستوى السياسي، ومسائل الوعي الاجتماعي ظلت نقطة باردة في عقول النساء التابعات لتيار الحركة الإسلامية. فعلى سبيل المثال لم ينشط العقل الإسلامي النسوي في السودان، لتجريم المنكرات في حق المرأة نفسها، على نحو ختان الإناث، و لم يحارب هذا العقل غلاء المهور، او يدعو إلى الزواج المبكر، بما يشبه ثورة، وإن كانت هناك دعوات خافتة أو مبتورة أو قاصرة، بل على العكس من ذلك فيما يتصل بطهارة النساء، شارك العقل الإسلامي -الذكوري والأنثوي- بفاجعة ربط هذا الأمر بالإسلام واعتباره أمراً محموداً، ويمكن قياس مسائل أخرى لم تتجه بها الحركة إلى تغيير العقل النمطي للمرأة فيها، فبقيت خاملة وخامدة، بل ومتراجعة نحو السلفية العرفية المقلدة.

وهكذا -وكما نظن- أن التغيير هنا كان تغييرا ظاهرياً، لم يعمد إلى تنشيط فكر المرأة في القضايا التي تختص بواقعها. ولو تأملت جهد المؤسسة العلمانية السودانية لرأيت أن الحراك كان فاعلاً أكثر في هذه الناحية، فلدى هذه المؤسسة كانت الدعوة العملية إلى رفع الظلم أكثر واقعية لوجود برنامج عمل، أما الحركة الإسلامية فقد امتلكت شعارات جاذبة أقرب إلى قلوب الناس ولذلك وجدت قبولاً واسعاً، وفيما يبدو، أن الحركة لم تشأ أن تصادم المجتمع فتتبنى تغييراً اجتماعياً واسعاً وعلى كل المستويات.

إن أفكار د. الترابي نفسها -كما أشرنا- شهدت ردة فعل شرسة بحقها، فيما يتعلق بقضية المرأة، من قبل طائفة من قادة الحركة وقياداتها من الشيوخ، ومن أبرز الذين ناهضوا دعوته تلك وحمل على د. الترابي بقوة، الشيخ محمود عبد الله برات[٣٨].

---

٣٨. انظر: أحمد بن مالك، الصارم المسلول في الرد على الترابي شاتم الرسول، (د. ت)، ص ٣٠ وما بعدها.

الطلاب:

يعتقد د. الترابي أن نشأة الحركة الإسلامية بين الطلاب، أورثها نوعاً من التباين بينها وبين النظم التي كانت سائدة في المجتمع، فطريقة اختيار القيادة جاءت مختلفة عما هو معروف من الأنماط المرعية لدى التجمعات الدينية في المجتمع، كما أن نظامها التربوي النظري الذي صاغته إنما كان يناسب عضويتها الطلابية، وقد جاء العهد الأول للحركة في قمة الوسط الطلابي بالجامعة ثم نزل إلى المرحلة الثانوية من المدارس، وفي فترة أخرى إلى المعاهد الأخرى والمدارس الدنيا[٣٩].

واستطاعت الحركة الإسلامية الطلابية – فيما يرى د. الترابي – أن تتصدى للغزو الثقافي الحضاري المتمثل في معاهد التعليم النظامية، فقد أسست تلك المعاهد في أغلب فلسفتها لتستلب النشء من تقاليد المجتمع، وقد كانت الاتجاهات الليبرالية والشيوعية رائجة في الوسط الطلابي قبل طروء الحركة الإسلامية[٤٠]. برزت الحركة الإسلامية الطلابية قائداً موجهاً للحراك السياسي في البلاد في الفترة التي سبقت أكتوبر ١٩٦٤م بصورة واضحة، فالاتحاد الإسلامي لطلاب جامعة الخرطوم هو الذي أشعل فتيل ثورة ١٩٦٤م، كما أن الحركة هي التي عبأت المجتمع[٤١].

وفي فترة مايو كانت الحركة هي رأس الرمح في المقاومة ضد النظام العسكري عبر جامعة الخرطوم منذ بداية السبعينيات من القرن الماضي، وكان الإخوان يسيطرون أيضاً على معظم اتحادات الطلاب بالجامعات والثانويات، وشاركت الحركة الطلابية في العمل المسلح ضد الحكومة. وفي ١٩٧٦م احتلت عدة مواقع لصالح الجبهة الوطنية التي قادت يوم الجمعة ٢ يوليو ١٩٧٦م هجوماً عسكرياً لقلب نظام النميري، وقد استشهد في تلك العملية تسعة من شباب الإخوان[٤٢].

لقد أثرت الحركة الإسلامية تأثيراً واضحاً على مجتمع الطلاب، وشكلت جانباً كبيراً من اتجاهاته وميوله، واستثمرت حركته ونشاطه، وآمنت قيادة الحركة بدور

---

٣٩. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق، ص ١٤٥.

٤٠. المرجع السابق، ص ١٤٩.

٤١. عبد الرحيم عمر محيي الدين، الإسلاميون في السودان، مرجع سابق ص ٤٢.

٤٢. محمد وقيع الله، الإخوان وسنوات مايو، قصة ووثائق الصراع والمصالحة، الخرطوم، دار الفكر (د. ت)، ص ١٣ وما بعدها.

الطلاب وإمكاناتهم في التغيير. ولعل أوضح ما يمكن أن يصدق حديثنا هذا هو أن معظم القيادات الطلابية داخل حركة الإخوان أصبحت فيما بعد وحتى وقتنا الحاضر، رموزاً للحركة والمجتمع، فقد تحملوا السجون والتشريد وغيرها من صنوف ضريبة النضال الوطني وخبروا العمل السياسي والفكري والتربوي، وساعدهم ذلك فيما بعد على قيادة عملية التغيير في المجتمع والدولة، وقد استثمرت حركة الطلاب فترة الهدنة أو المصالحة مع نظام مايو، لتقوية برامجها وزيادة صفها وترتيبه وللانفتاح الأكبر على المجتمع.

لقد جاءت حركة الطلاب الإسلامية وبدأت سيرها وتطورها المستمر في وقت كانت فيه الجامعة وطلابها هم (زبدة) المجتمع، وكانت ارتباطات هذه النخبة المثقفة تمضي في اتجاه مختلف ومغاير لاتجاهات السلوك والانتماء الفكري لغالب الأمة السودانية، كما راج في أوساط السودانيين في فترة الاستعمار أن المدارس والمعاهد العلمية المدنية ما هي إلا أماكن مشجعة للفساد والإفساد، و لم يكن الدين عنصراً مهماً أو مؤثراً في حياة هذه النخبة، وكما أشرنا فإن الاتجاهات المنفتحة على الغرب أو الشرق الاشتراكي كانت هي الأكثر قبولاً ووجوداً في هذا المجتمع إلى زمن ظهور التيار الإسلامي، الذي كان جهده عملاً مباركاً، نقل الحياة داخل مؤسسة الطلاب نحو الإسلام وقيمه.

الفقر:

يرى الإمام حسن البنا أن الاقتصاد هو المحور الذي تدور حوله حياة الأفراد والشعوب، ولذلك فالاقتصاد جزء من مفهوم الإسلام لذا فإن تناوله بمعزل عن شريعة الإسلام وثقافته أمر غير مقبول، وتناوله خارج نطاق الإسلام يعد تناولاً لاقتصاد غير اقتصاد الإسلام. ويقصد بالاقتصاد الإسلامي المذهب والنظرية الاقتصادية للإسلام، التي تتجسد فيها الطريقة الإسلامية في نظم الحياة الاقتصادية النابعة من صميم العقيدة الإسلامية، واعتبر البنا أن جزءاً من جهد جماعته ينصب في هذا الاتجاه، فجماعته شركة اقتصادية لأن الإسلام عني بتدبير المال وكسبه[٤٣].

---

٤٣. عبد العظيم عثمان قمر الدين، الفكر التربوي عند الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص ١٤٠.

٤٤. نفسه، صص ١٤١ – ١٤٢.

ودعا حسن البنا إلى مفهوم الإصلاح الاقتصادي، حيث يسعى الاقتصاد لإسعاد المواطن وتوفير الضمان الاجتماعي له وأقام الإخوان المسلمون بعض المؤسسات الإسلامية، نحو شركة المعاملات الإسلامية في العام ١٩٣٩م وغيرها[٤٤].

كما أن الإخوان من حيث المبدأ تكلموا عن معاني إبعاد الشُّبَه من المال وتحري الكسب الحلال، وبكل تأكيد فإن مفهوم النظرية الاقتصادية الإسلامية، على هذا النحو، يظل مفهوماً عاماً ونظرياً ومجرداً، وربما وجدت اتجاهات لتحقيق معاني التكافل والتآخي ومعاونه الفقراء لدى الحركة الإسلامية العالمية، لكن يظل هناك قصور واضح في تمكين مثل هذه القيم، كما أن الحركة العالمية، وبالمستوى نفسه ينطبق الأمر على الإسلاميين في السودان، لا يملكون رؤية واضحة لمعالجة مشكلات الفقر في المجتمعات الإسلامية. وفي السودان نجد أن الحركة في تأسيسها الباكر عندما كان نفر قليل من الطلاب يتكلمون عن الإسلام، كان هؤلاء يؤمنون بفكر العدالة الاجتماعية وتحقيق مبدأ الاشتراكية، وتأثر بعض هؤلاء بصفة أساسية بكتاب سيد قطب (العدالة الاجتماعية في الإسلام)، وكان هذا حافزه الأوحد للانضمام إلى هذه الحركة الناشئة[٤٥]. وقد جاء ضمن قرارات مؤتمر العيد في ١٩٥٤م، أن أحد أهداف الحركة تحقيق العدالة الاجتماعية[٤٦]، ولكن كل ذلك كان منافسة للتيار الاشتراكي الرائج آنذاك، وطرحاً نظرياً جدلياً إلى حدٍّ ما[٤٧].

وفي سنة ١٩٨١م شكل مجلس اقتصادي استشاري، وتطور المجلس إلى أمانة تنفيذية مختصة وضعت أمر الاقتصاد في موازاة الشؤون التنفيذية الرئيسة في الحركة، ثم في سنة ١٩٨٤م أصبحت الأمانة قطاعاً كاملاً في قيادة الحركة[٤٨]. وعلى المستوى الفكري كتبت منذ ١٩٧٩م عدة دراسات حول موضوعات: التنمية الاجتماعية، احتياجات المواطنين بالقماير.. وغيرهما[٤٩].

لكن هذا كله كان فكراً وحسب، و لم يكن ثمة جهد حقيقي في معالجة مشكلات الفقر المزمنة في البلاد، و لم تكن هناك حلول أو إجابات شافية، لتحسين ظروف أهل السودان، وكان خطاب الحركة جميعه يدور حول طهر اليد، وتطهير المال،

٤٥. محمد الخير عبد القادر، نشأة الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ٧٧، ٧٨.

٤٦. نفسه، ص ١٩٦.

٤٧. حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق، ص ١٩٢.

٤٨. نفسه، ص ١٩٦.

٤٩. حسن مكي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ص ١٨١، ١٨٢.

وإصلاح الاقتصاد بما يتماشى مع الإسلام، لكن ليس ثمة نشاط حقيقي وفعلي في هذا. وإذا نظرنا كيف أن الحركة جاءها وانتسب إليها شبه المعدمين القادمون من الريف والأطراف، وكيف أنهم نصروها وأيدوها، وكتب هؤلاء كتابات أشبه بأدبيات الماركسيين، جاء في بعضها «... فالمجتمع العاصمي المتمدن والرابض في الأحياء الجديدة في مدينة النيل، وفي المطار، وجنة الطائف، ورياض الرياض، يملأ سماء المدينة بدخان البنزين المحترق وينفق استيرادنا في الملاهي الليلية في القرية الخضراء، وصالة غردون الموسيقية، وفندق قصر الصداقة، وسهرات النادي الكاثوليكي وليالي الهيلتون، ولا يهم بعد ذلك أن يقف الطلاب تحت هجير الشمس المحرقة في أشهر الصيف في انتظار المجهول، سيارة تنقلهم إلى مدرسة محمد حسين أو الخرطوم القديمة، لا يهم أن تقف الطالبات تحت زمهرير الشتاء من أجل القتال على أبواب باصات عبد اللطيف أبي رجيلة، فلماذا لا يثورون ويحتلون مداخل المدينة ويسيطرون على طرقاتها؟ لماذا لا يقذفون سيارات المرسيدس بالحجارة؟ فالفقراء قادمون عبر دروب الرمال، ومن تحت الأوراق الجافة، ومن الطرقات المتعرجة في الأحياء الفقيرة والغنية بالذباب والبعوض، إن الانفجار سيتم طالما أننا عجزنا عن تحقيق مجتمع الكفاية ورفضنا تقاسم اللقمة والعيش بضرورة العدل»[٥٠].

كان هذا صوت الكادحين يعبر عنه أحد المنتمين إلى الحركة، بنبرة قوية وقلب صادق، وكان السواد الأعظم من أبناء الحركة هم من الخارجين من رحم الأمة الفقيرة، والشعب المريض المتعب، لكن مثل هذه الاصوات كانت قليلة في حركة أعياها أن تقدم حلاً لأكبر مشكلة يواجهها السودانيون، بل أصبحت فيما بعد حتى قبل أن تصبح دولة، حركة شبه رأسمالية لا تعبأ بالفقراء أو تلتفت إليهم، وغاب عن عملها وفكرها قيمة التراحم والنظر في شأن السواد الأعظم من الشعب، وفي هذا يقول د.حسن مكي: «لعل مشكلة المشاكل في السودان هي المسألة الاقتصادية، ولا يمكن لحركة سياسية أن تقوم على قدمها من دون وضوح خطابها الاقتصادي، ولكن كان الخطاب الاقتصادي أضعف حلقات خطاب الإسلاميين، وعلى الأخص الخطاب الذي يتنزل على واقع السودان وواقع أهله.

٥٠. محمد وقيع الله، الإخوان وسنوات مايو، مرجع سابق، ص ص ٢٠٥ – ٢٠٦.

ومع ازدهار مؤسسات المال الإسلامي من مصارف وشركات وبيوت مضاربة وتامين، إلا أن ذلك لم يصحبه خطاب اقتصادي أو دراسات اقتصادية عن كيفية زيادة الإنتاج ورفع مستوى المعيشة ومشكلة المشاكل توفير الطعام الرخيص، والمواصلات الرخيصة والسكن الشعبي وقضايا الأمن الاجتماعي...، ومحاربة الحاجة والفقر، واكتفى الخطاب الإسلامي بترديد مقولة إن النهضة لا بد لها من محفز، ومحفزها إما أن يكون الإسلام أو غيره، وقد أبانوا استحالة ذلك»[٥١].

كما أن الحركة لم تقدم المثال الحي في توظيف المال بشكل صحيح بما يضمن حقوق المحرومين، وقد تجلى ذلك في بعض الأمثلة على صور لا تحقق العدالة بأي حال من الأحوال[٥٢]. وحتى عندما أصبحت الحركة دولة قدمت مثالاً أقرب إلى النموذج الرأسمالي الغربي بمصطلحات فقهية إسلامية، الأمر الذي أنتج طبقة دينية سياسية جديدة ساهمت في قيامها البيوت المالية الإسلامية والعالمية، تعمل هذه الطبقة على إعادة دمج الاقتصاد بشروط محسنة للنخبة الحاكمة وبائسة لمجمل الاقتصاد الوطني[٥٣].

وكان أكبر النقد الذي يوجه للحركة أنها لا تمثل الجائعين والمعدمين والمحرومين، بل تمثل أصحاب المصالح الاقتصادية وجماعات المنتفعين والتجار. لكن هذا ليس أمراً عاماً أيضاً، لأن الحركة مثلت كذلك النخبة المثقفة والطبقة الوسطى من أفراد المجتمع، ولكن مع تطور الحركة وتحولها إلى دولة لم تعد تمثل هؤلاء وتركز المال والسلطان في أيدي الحركة بل وفي أيدي بعض المجموعات بها، بما هدد مستقبلها الاجتماعي، وقادها إلى خصومة دائمة مع المجتمع الذي تعيش فيه.

التعايش الديني:

من المشكلات المهمة التي تقلل من فاعلية الحركة في السودان وتحجم من مقدراتها هي وجود أقليات دينية ذات خطر وأثر، وظلت النظرة لهذه الأقليات غير جيدة لفترات طويلة في تاريخ العمل الإسلامي، فالعقل الإسلامي في شمال السودان ضيق الأفق في هذه الناحية – ولا نقصد النخبة هنا إنما العموم أي أكثرية الناس الذين لا يعترفون ضمنياً بحقوق هذه الأقليات، ولا ينظرون إلى وجودها وإلى

---

٥١. حسن مكي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص ١٨٦.

٥٢. المرجع السابق، ص ٢١٦.

٥٣. حمد عمر حاوي، طبيعة الدولة في الإسلام، مرجع سابق، ص ٣٠٢.

الاهتمام الخارجي بها، أضف ذلك التأثيرات القوية التي طرأت على السودانيين من شبه الجزيرة العربية، عبر التفسير السلفي للمفاهيم الدينية، وهو تأثير عميق ولا يناسب الواقع السوداني الذي يمتلك تحديات مختلفة بكل تأكيد، تتمثل في تنوع العقائد وتباينها وتعدد الأعراق والخلفيات الدينية، ولا يمكن بأي حال من الأحوال الأخذ بأقوال العلماء السلفيين وتطبيقها في السودان لدى التعامل مع الأقليات الدينية، كما أننا لا نملك خبراء بشكل كاف في هذا المجال، لديهم من التأهيل الديني والثقافي ما يجعلنا قادرين على إيجادٍ إستراتيجية تناسب المعارف والثقافات السودانية. لقد تطورت وضعية المسيحيين بشكل خاص خلال العقود الماضية بصورة متسارعة، ولم يعد التحدي لدى السودانيين مجرد جاليات مسيحية أو ثلة من الأقباط تسترزق من البلاد، وتفتح حانوتاً هنا أو هناك، بل أصبح للوجود المسيحي ثقل ودعم ومطالبات بالحقوق وبحث عن المواطنة من الدرجة الأولى، ومواجهات مع الدولة في مسائل التضييق والعنت الذي تلقاه الكنائس في عملها - كما يرى التابعون لها - ولم تعد تجدي محاولات الاسترضاء أو الاحتواء، فقد أراد هؤلاء أن يكونوا كتفاً بكتف مع المسلمين من حيث المواطنة والحقوق، ولا يمكن إهمال هذا أو تجنبه، لسببين أساسيين، هما: عدد هؤلاء، حيث تعتقد الكنيسة أن عدد المسيحيين السودانيين ربما كانوا ثلاثة ملايين ضمن ٣٥ مليوناً ليسوا مسلمين بالكامل، فمنهم أصحاب الديانات الإفريقية. السبب الآخر، هو العامل الخارجي الذي يراقب أداء الدولة إزاء هؤلاء، وما زال العقل السوداني المسلم البسيط لا يتفهم مشكلات الدولة الحديثة، كما أن تيارات إسلامية لها وزنها تنظر إلى مثل هذه الأمور من خلال نظريات كتب الفقه والتراث، وربما احتاج الأمر أو بالفعل هو يحتاج إلى جهد أكبر من ذلك يستصحب الواقع بشكل متعاظم.

أما الحركة الإسلامية، على الرغم من انفتاحها المحدود، فلقد سبقت التيارات الإسلامية الحديثة نظرياً وعملياً، فالجبهة الإسلامية القومية، سمحت في دستورها بانضمام المسيحيين إليها، كما انها حرصت على تفادي الدخول في مواجهة مباشرة مع الكنيسة، وإن كان كثير من القول غير الواقعي صاحب عملها، مثلاً الإصرار على أن نسبة المسلمين تزيد عن المسيحيين في جنوب السودان، وإذا صح هذا الامر او لم يصح يبقى مثل هذا القول اتجاهاً سياسياً ضاغطاً وليس اتجاهاً علمياً لحل المشكلة. كما أن الحركة لم تجتهد كثيراً في حق الأقليات الدينية بحثاً عن حل لأوضاعها ومشكلاتها، ولكن ظل حلم العقل الإسلامي السوداني، حلماً تبشيرياً أساسه تحقيق ما تسميه الأدبيات الغربية الأسلمة والتعريب.

الحركات الإسلامية وتحديات الحاضر

(إشارة خاصة للحركة الإسلامية السودانية)

الأستاذة/ فاطمة عمر العاقب

الحركات الإسلامية وتحديات الحاضر
(إشارة خاصة للحركة الإسلامية السودانية)

الأستاذة/ فاطمة عمر العاقب

ظهور القوى الإسلامية:

تشكلت الدعوات الإسلامية التي انتشرت في العالم الإسلامي على هيئة حركات تبنت دعوة مفادها الرجوع بالإسلام إلى عهده الأول، وأكدت أهمية وضرورة المحافظة على الذات الإسلامية الموروثة والعمل بالإسلام وما جاء به، وصولاً إلى مجتمع دولة الرسول(صلى الله عليه وسلم). ولعل هذه الدعوات الإسلامية لم تأت من فراغ، بل ساقتها عوامل عدة إلى ظهورها بصورة قوية. وبالتتبع التاريخي نجد أن جذورها تعود إلى القرن التاسع عشر، حيث شكلت تلك الفترة انطلاقة فعلية للعديد من حركات القوى الإسلامية، وفيها برز زعماء عبر العالم الإسلامي مثال:

١. محمد أحمد المهدي في السودان (١٨٤١ – ١٨٨٥).
٢. المهدي السنوسي في ليبيا (١٧٨٧ – ١٨٣٧).
٣. محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية (١٧٠٣ – ١٧٩٢).
٤. عثمان دان فوديو في نيجيريا (١٧٥٤ – ١٨١٧).
٥. الطريفي من (١٧١٧ – ١٨٤٠) في البنغال.
٦. الحركة المقاتلة لأحمد بربلوي (١٧٨٦ – ١٨٣١) في الهند.
٧. البادري في إندونيسيا (١٨٠٣ – ١٨٣٧)[١].

ويبدو أن هذه القوى الإسلامية التي ظهرت وجدت لها مسميات، فالبعض أطلق عليها حركات الصحوة الإسلامية، والبعض الآخر أطلق عليها حركات التجديد والإحياء الإسلامي. ولكن على تعدد المسميات نجد أن جميع هذه الحركات تتفق في أن الإسلام أصابه بعض الانحسار، فرد البعض منهم السبب إلى الجهل بالإسلام من قبل المسلمين، وقلة الاهتمام بدراساته وأبعاده الفكرية، والبعض الآخر رده إلى الغرب ورأى أن التحديث هو المؤثر في ذلك بما له من

---

(١) جون إسبوزيتو، الخطر الإسلامي وهم أم حقيقة، ص٥١، رسالة ماجستير غير منشورة، ترجمة صفاء محمد صديق، جامعة الخرطوم ١٩٩٨م.

آليات إعلامية وفكرية عملت على غرس مفهوم أن الغرب هو الأفضل، ولأنه عمل على تكسير الحواجز الموجودة في الإسلام[٢].

تبرز العديد من المحاور المتكررة عند الحديث عن ظهور القوى الإسلامية، منها عدم الثقة بالأنظمة السياسية التي كانت موجودة، وكذلك عدم الاقتناع بالأفكار الجديدة كالقومية، التي أعلت من شأن الاجتماع على أساس القومية العربية، حيث رأت هذه القوى أن القومية لا بد أن تكون إسلامية وذلك في إطار أن الإسلام يقدم أفكاراً متكاملة حتى حول القومية، حيث حدد أنها لا بد أن تكون أممية إسلامية من قوله تعالى «إِنَّ هَذِه أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ» (الأنبياء: ٩٢)، لذا فقد كانت محاورهم تدور حول فشل الأنظمة السياسية والاجتماعية وضرورة البحث عن الذات الإسلامية والرجوع إلى العمل بالإسلام وفق ما ينص عليه وما عمل به الرسول (صلى الله عليه وسلم).

بحلول عام ١٩٦٧، أي عام النكسة والهزيمة، وبعد فشل مشروع الوحدة العربية، أصابت حالة من الإحباط العالم العربي، لذا بدأ الالتفات لما هو أكثر من الوحدة العربية، خاصة وأن المسلمين فقدوا ثالث الأماكن المقدسة، ونتج عن هذا عودة الوعي الإسلامي وتصاعد نشاط الحركة الإسلامية المعاصرة أو الأصولية الإسلامية[٣]، لذلك يرجع الكثير من الباحثين ظهور القوى الإسلامية لما بعد عام ١٩٦٧، مع أن الصحوة الإسلامية ترجع إلى ما قبل ذلك، ولكن بعد عام ١٩٦٧ نجد أن هذه القوى الإسلامية ظهرت بشكل أكثر تنظيماً وأقوى من السابق.

يمكن إضافة سبب آخر من أسباب ظهور القوى الإسلامية وهو التطور، حيث إن التطور الاجتماعي السياسي بالإضافة إلى الحالة النفسية التي لازمت الشعوب عقب الهزيمة في ١٩٦٧ زاد من حالة الإحباط المعنوي والروحي وصاحبه الشك في عدم فعالية اي مشروع قومي وجدواه. وهذا التطور الاجتماعي والسياسي والصناعي دخلت به المجتمعات المسلمة موجة الحداثة والتحديث وما صاحب ذلك من الحراك الاجتماعي وظهور الأيديولوجيات الحديثة وانقسام الدول إلى كيانات إقليمية.

واستناداً على ما سبق من تطورات أكدت بعض المجموعات أهمية تبني

(٢) مجلة السياسة الدولية، العدد ١١٣، ١٩٩٣م، ص٨٨ ص٨٩.

(٣) جون إسبوزيتو، مرجع سابق، ص٥١

دعوة مفادها الرجوع إلى الإسلام وكانت المكونات الرئيسة لهذا المشروع هو أن الإسلام هو الحل، والمنهج هو الرجوع إلى القرآن والسنة، والهدف هو أمة محكومة بشرع الله، وتالياً فإن كل الذين يقاومون هذه الدولة مسلمين أم غير مسلمين هم أعداء الله(٤)، وتتفق هذه الحركات في أنها تسعى لإعادة الإسلام إلى عصره الذهبي.

ظهرت القوى الإسلامية ووجدت قبولاً في جميع الدول ذلك لأنها أعقبت إحباطاً نتج عن هزيمة مصر وسوريا والأردن في الحرب ضد إسرائيل التي نسفت الروح المعنوية للعرب والمسلمين(٥). والواضح بعد تلك الفترة أن البعث الديني أو الإسلامي الذي نشأ استغلته الحكومات المختلفة، فأدخلت الإسلام في السياسة، واستخدمته وسيلة لتحقيق أغراضها ومثال ذلك الرئيس المصري أنور السادات الذي وظَّف الإسلام وحقق بالشعارات الإسلامية ما لم تحققه له أي أيديولوجية أخرى، وتنامت الإشارات الدالة على أن الدول العربية بدأت تستوعب القوى الإسلامية الجديدة.

ويظهر أنه في إطار التوسعات الاستعمارية الأوروبية سيطرت الدول الأوروبية على الدول العربية والأفريقية فشكل وأيديولوجيا الاستعمار تحدياً جديداً لهذه الحركات، والواضح هنا أن الاستعمار قدم وهو يحمل ثقافة وأيديلوجيا وهوية الدول المستعمرة في مواجهة القوى الإسلامية التي رأت ضرورة تحدي الأنظمة الاستعمارية المسيطرة على الدول العربية، ذلك أن خطر الثقافة الأوروبية والفكر الأوروبي على الإسلام أمر حتمي لا شك فيه.

وفي عقد الثلاثينيات ثم الأربعينيات اتخذ الإصلاح الإسلامي منعطفاً أيديولوجياً بإنشاء تنظيمين: الأول حركة الإخوان المسلمين في مصر، والثاني الجماعة الإسلامية في شبه القارة الهندية، ثم اصطدمت الحركات الإسلامية في مصر بالنظام الحاكم لعدة مرات وتبادل الحركيون والأنظمة القومية الاتهامات في أوقات مختلفة(٦) ولعل بؤرة الاصطدام المتكررة بين عبد الناصر والإسلاميين هي القومية، حيث رأى الإسلاميون أن القومية ما هي إلا اتجاه لعلمنة الدولة والمجتمع

(٤) جون إسبوزيتو، مرجع سابق، ص٥١.

(٥) جون إسبوزيتو، مرجع سابق، ص١١.

(٦) حافظ فاروق، الإسلام وقومية الدولة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الخرطوم، ص٢٩.

الإسلامي وتغريبه، وفي هذا يذكر حسن البنا في كتاباته أن القومية خطر لا ينتج منه إلا الشرور والحروب والتخاصم[٧]. ويرى حسن البنا أن الإسلام هو الحل البديل، وأن الأخوة الإسلامية هي الأمثل في العلاقات بين الدول، وقدم حسن البنا أفكاره وآراءه في العديد من الكتب التي صارت الركيزة الفكرية للإخوان المسلمين في مصر والعالمين العربي والإسلامي.

يتضح من التتبع التاريخي لتطور حركة الإخوان المسلمين في مصر، والجماعة الإسلامية في الهند، الأثر الذي أحدثته هذه القوى الإسلامية على بقية الدول العربية والإسلامية، حيث نجد أن هذه القوى امتد تأثيرها الفكري إلى جميع الدول العربية، خاصة أن النظام المصري كان يسعى لتقويض دور حركة الإخوان المسلمين مما أثر في انتشار الحركة خارج مصر وأصبحت متجاوزة للقطر المصري إلى العام العربي الإسلامي، خاصة أن فكر الإخوان يحتوي على مبدأ الأخوة الإسلامية مما جعلهم يسعون لأممية إسلامية.

خلاصة القول، ربما كانت الحركات الإسلامية التي ظهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلادي –وحسب ما ورد في سياق كل من هذه الحركات– أنها تهدف إلى إعادة الإسلام إلى أصوله وإزالة ما علق به من معتقدات وبدع، كما في الوهابية والسنوسية، وإقامة العدل في الأرض بعد أن ملئت جوراً كما نادى بذلك المهدي السوداني، واستطاعت هذه الحركات أن تقيم دولاً إسلامية كالمهدية والسنوسية والوهابية واتفقت جميعها في أنها تهدف للعودة بالإسلام إلى عصره الذهبي والمجتمع الإسلامي الأول.

وفي نهاية القرن التاسع عشر، ظهرت حركات أطلقت على نفسها: (حركات الإصلاح الديني)، (الإحياء الديني)، (التجديد الإسلامي)، (الصحوة الإسلامية)، وعلى اختلاف المسميات اتفقت هذه الحركات على المبدأ الديني، ونجد أن هذه الحركات جميعها تزامنت في نشأتها مع صعود الحركة القومية العربية، لذا لم يشأ لها أن تقوم بدور الموحد بين الأمة العربية، ونتيجة للجهل بالإسلام والخلط بين العروبة والماركسية، ساد نوع من الفوضى الفكرية، فانبرى قوم من الحركة القومية ممن وصفوا الدين بالتخلف، والإيمان بالتواكل والتراث

---

(٧) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت ١٩٨٢م، ص٤٧٢.

بالرهبنة، والأخلاق بالمثالية العاجزة[٨].

وعقب نكسة ١٩٦٧ والتي اعتبرها الإسلاميون هزيمة للتيار القومي العربي ذي التوجه العلماني، صعد نشاط الحركات الإسلامية السياسي، وتزامن صعوده مع انحسار المد القومي وقدمت الحركة الإسلامية نفسها كبديل مغاير[٩]، كما عملت الحركة الإسلامية على توحيد الصفوف تحت راية الإسلام وتقويض فكرة القومية العربية واستبدالها بالقومية الإسلامية، وكلتا الفكرتين سياسيتان جوهراً ومظهراً[١٠].

تقدمت الحركات الإسلامية بأطروحة مفادها أن الإسلام هو الإطار الموحد للدولة العربية الإسلامية ونادت بالقومية الإسلامية، وقصدت بذلك أن يكون الإسلام رابطة جديدة تزيل أي وطنية أو قومية[١١]. تبلورت مجموعة الأفكار التي شكلت أيديولوجية الإخوان المسلمين وركزت على أن الأمة والدولة أولاً، ثم العدالة الاجتماعية والمجتمع، ثم الإيمان بالله والاستناد إلى القرآن والسنة، وتبلورت هذه الأفكار وأفصح عنها في المؤتمر الخامس المنعقد في ١٩٣٨م. ويذكر البنا أن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته وهو السبيل النهائي للحياة، ويعرف حركة الإخوان المسلمين بأنها دعوة سلفية وطريقة سنية وهيئة سياسية[١٢]. وعقب المؤتمر الخامس وضح فكر الإخوان المسلمين السياسي، وأن حسن البنا، مؤسس الحركة، لا يفرق بين الدين والسياسة فالإسلام عنده دين ودولة.

وعليه كان لا بد من التطرق لفكر الإخوان المسلمين؛ والمصدر الذي انتشرت منه فروع الإخوان المسلمين في كل الدول العربية والإسلامية، وبالتالي أصبح المرجعية الفكرية لجميع الحركات الإسلامية التي تلته، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار أن لفروع حركة الإخوان المسلمين هذه كانت تتلقى الدعم المادي وكانت تتبع تنظيمياً وفكرياً لها، لذا كانت معظم الحركات الإسلامية متأثرة بها

(٨) مجلة المستقبل العربي، العدد ١٨٣، ١٩٩٤م، ص٣٩.

(٩) خالدون حسن النقيب، الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩١م، ص٩٠.

(١٠) محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، دار سيناء للنشر، القاهرة، ص٤٥.

(١١) رسلان شرف الدين، الدين في المجتمع العربي والأحزاب السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص١٧٩.

(١٢) رسلان شرف الدين، المصدر السابق، ص١٧٨.

في كل المجالات. فمن مصر انتقلت الحركة إلى السودان، وتونس، والجزائر، واليمن، وغيرها من الدول وأصبحت تؤثر في هذه الدول سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وفكرياً بما لها من أيديولوجية متكاملة، والحركة الإسلامية السودانية هي وليدة لحركة الإخوان المسلمين في مصر. وهناك حركات سودانية ذات نشأة محلية كحركة التحرير الإسلامي التي نشأت في كلية غردون والمدارس الثانوية السودانية.

مرتكزات النظام العالمي الجديد وسياساته تجاه الحركات الإسلامية:

أنهى النظام العالمي الجديد مرحلة الاستقطاب التي كانت سائدة في فترة النظام ثنائي القطبية، حيث كانت الأوضاع الدولية رهينة هذا الاستقطاب بين النظامين الاشتراكي الشرقي والرأسمالي الغربي، وكان له أثره في التطورات المتعلقة بالصراع بين النظامين ولعب دوراً أساسياً في الحراك السياسي والاقتصادي والاجتماعي لتلك الفترة(١٣).

ومن اهم التحولات الدولية تغير موازين ومستويات القوى العظمى وذلك عقب انهيار الاتحاد السوفيتي وبروز قطب واحد مهيمن عسكرياً وسياسياً وتصاعد مستوى التبادل الاقتصادي بين الولايات المتحدة وأوروبا واليابان(١٤).

هذا النظام السياسي الدولي له العديد من الخصائص على نحو يجعله مميزاً عن المراحل السابقة(١٥)، ولعل أبرز هذه الخصائص افتقاره إلى سلطة عليا مخولة سياسيا وقانونيا بوضع القواعد التي يقوم على أساسها النظام بتأدية وظائفه في الاستجابة لمختلف أنواع التحديات التي تفرضها الأحوال والظروف الدولية لمواجهة الأزمات وحسم النزاعات والصراعات، وهذا ما يجعل النظام الحالي يعاني من إشكالية الضبط والتنظيم وبالنظر للمنظمات الدولية كإحدى أدوات الضبط والتنظيم وبمراجعة التجربة التاريخية لها لا توجد دلائل كافية تؤكد استقلاليتها، حيث إن قواعد القانون الدولي تخضع للتكيف الاعتباطي عندما تتعارض مع المصالح القومية للوحدات الرئيسة او الفاعلة.

الأمر الثاني هو حالة اللاتجانس التي تحكم أنماط التفاعلات بين الوحدات التي تسهم

---

(١٣) مجلة المستقبل العربي العدد ١٢٢، مارس ١٩٩٠، ص٤ – ص٥.

(١٤) مجلة السياسة الدولية العدد ١١٣، يوليو ١٩٩٣م، ص ٥٧ ص٥٨.

(١٥) اختلف عن النظام متعدد الأقطاب الذي كان فيه أكثر من أربعة أقطاب رئيسة، وكذلك اختلف عن النظام ثنائي القطبية حيث كان الشريكان في النظام الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي.

في تشكيله، فتعددية الوحدات المساهمة فيه أدت إلى اختلاف مستوى توزيع الثروة والقوة واختلاف النشاط وخلق علاقات غير متوازية، وأدت أيضاً إلى زيادة الفجوة التكنولوجية بين الشمال والجنوب(١٦).

وهناك مدخل آخر لتوصيف هذا النظام الحالي إذا تم ربطه بفكرة الدولة القومية أو الوطنية، حيث يتضح انعدام مفهوم السيادة الوطنية التي تعرضت للانتهاك المباشر كما حدث في العراق، أو غير المباشر عبر الأمم المتحدة كما في الصومال، أو المظهر الثاني عبر الاختراق الاقتصادي والمساعدات الاقتصادية المشروطة، أو استخدام المعونة كسلاح سياسيٍ. وهناك درجات ومراتب متعددة لذلك الاختراق، إذ يمكن جعل دفع الأموال مشروطاً بإصلاحات معينة في حقوق الإنسان، ويجوز التلويح بقطع المساعدات المادية والفنية وفعالية تلك الإجراءات السياسية تتوقف على صدقية التهديد والحجم النسبي للمعونة التي يقدمها المانح وطبيعة النظام الحاكم المتلقي ومدى استعداده للتأثر بهذا النوع من التلاعب(١٧).

يمكن القول بأن النظام العالمي الجديد بحسب ما سبق يجمع بين التدخل الاقتصادي الذي اصبح يستند إلى شرعية دولية، وهو تدخل قد يكون بواسطة المساعدات الاقتصادية التي تأتي في صورة العصا والجزرة أي الترغيب والترهيب، وبالتلويح بقطع أو زيادة المساعدات والتدخل الأيديولوجي – رغم سقوط وانتهاء الأيديولوجيات المؤطرة للنظام السابق (الشيوعية) – وذلك من خلال العولمة وشبكة المعلومات أو المعلوماتية في محاولة لعولمة أمريكية للعالم بحسب الفهم الأمريكي للثقافة والسياسة والاقتصاد وكافة المفاهيم المختلفة.

بيد أن هذا النظام العالمي الجديد هو نظام قديم جداً من خلال شمولية الاقتصاد الظاهرية ولكن بنفس المستوى يعالج الجانب الاجتماعي والنواحي الأمنية والتقانة والعلوم والقضية الثقافية، ولا يسعى هذا النظام إلى إحقاق حق أو إقامة العدالة ولكنه قائم على عامل القوة(١٨).

وبالنظر لما سبق يتضح أن العالم يشهد تحولات في موازين القوى، والمرحلة الآنية

(١٦) عبد القادر محمد فهمي، النظام السياسي: دراسة في الأصول والنظرية والخصائص المعاصرة، ١٩٩٧م، دار وائل للطباعة والنشر، ص١١٥ – ص١٢٧.

(١٧) مورتمر سيلرز، النظام العالمي الجديد، ترجمة صادق إبراهيم عودة، دار الفارس للنشر، ٢٠٠١م، ص٣٠١.

(١٨) مجلة دراسات إستراتيجية، السنة الأولى، العدد الأول، ١٩٩٤م، ص٩٧.

هي مرحلة لنظام عالمي لم تتحدد معالمه بعد، وإن كانت السمة الغالبة حتى الآن هي أنه يجمع بين الاحادية القطبية من جهة، وتعددية قطبية لبقية قوى المجتمع الدولي والذي يخضع لسيطرة القطب الواحد (الولايات المتحدة) من جهة أخرى.

السمة التي تميز هذا النظام هو أنه بدأ سعيه الدؤوب لنشر فلسفة النظام الغربي وذلك من خلال استخدام الاقتصاد، المنظمات الدولية، الثورة المعلوماتية الحديثة والعولمة، وفي ضوء ذلك يدعي النظام أنه يدافع عن حقوق الإنسان والديمقراطية والعدالة ومحاربة الإرهاب الدولي، وهي مفاهيم يتم استخدامها وفق محورين: الأول انتقائي. والمحور الثاني: ازدواجية المعايير أو الكيل بمكيالين، ومن ذلك انبثقت السياسة الدولية التي تعبر عن فلسفة النظام العالمي الجديد.

من جهة أخرى تزامن بروز هذا النظام العالمي الجديد مع متغيرات سياسية عديدة أطرت لشكل جديد من المفاهيم، ففي السودان تمكنت الجبهة الإسلامية القومية من السيطرة على مقاليد الحكم في البلاد في ١٩٨٩م. وأعقب ذلك تهديد المصالح الأمريكية في الخليج عقب غزو صدام للكويت. الخيار الديمقراطي انبثق عنه فوز الأحزاب الإسلامية في الجزائر، ميلاد دولة إريتريا في القرن الإفريقي، انهيار الدولة في الصومال، تفكك الصف العربي عقب حرب الخليج الثانية. هذه المتغيرات أثرت على خارطة السياسات الدولية، وذلك بداية المفكرين والكتابات، فعقب ظهور النظام الإسلامي في السودان انبرى المفكرون الغربيون إلى تناول النظام الإسلامي السياسي بحسب الفهم الغربي للظاهرة، وجاءت الكتابات تدور في فلك واحد هو أن الخطر الأخضر هو البديل للخطر الأحمر المقصود به الحركات الإسلامية، أو كما يطلق عليه الغرب حركات الإسلام السياسي.

وبالنظر لنجاح الثورة الإسلامية في إيران ومسارها التصادمي مع سياسة الولايات المتحدة ومحاولات الأخيرة إجهاض إقامة الحكم الإسلامي في إيران، ورغم أن قيام مثل هذا النظام الإسلامي يهدد المصالح الأمنية بحسب زعم أمريكا إلا أن الولايات المتحدة لم تتدخل عسكرياً لإنقاذ الرهائن الأمريكيين في إيران تخوفاً من أن الخميني وأتباعه بسبب انجذابهم الروحي القوي كشيعة إلى فكرة الشهادة يرحبون عملياً بأي عمل عسكري أمريكي ويجعلون منه وسيلة لتوحيد العالم الإسلامي ضد الغرب[١٩] وتهديد لمصالحها الحيوية، لذا فإن أمريكا تنظر إلى شبح الوحدة الإسلامية نظرة المتوجس

(١٩) مجلة المستقبل العربي، العدد ٢١٧، مارس ١٩٩٧م، ص٩.

والمرتاب لما له من قوة.

وهذا يقودنا إلى الحديث عن دوافع الصدام بين الإسلام والغرب ودعاء الغربيين أنهم ليسوا ضد الإسلام في حد ذاته كما ذكر الرئيس الأمريكي الأسبق بيل كلينتون بل ضد الجماعات الإسلامية، وكما أن العلاقة بين الإسلام والغرب تاريخية ومعقدة بدأت منذ عهود بعيدة كانت ذروتها في انتصارات الإسلام المتتالية على الروم والفرس وتوسعاته العالمية وصولاً إلى الحروب الصليبية القابعة في الذاكرة الاوروبية حتى الآن. ومن ناحية تاريخية نجد أن العلاقة بين الحركات الإسلامية والغرب تؤكد الشواهد التي تقول إن الغرب لم يعترف بهذه الحركات إلا بعد أن احتاج إليها لوقف المد الشيوعي والوجود السوفيتي في أفغانستان مما جعله يتعاون معها بدون فرز أو تمييز بين جماعة متشددة أو معتدلة، وبدأت الإدارة الأمريكية مرحلة جديدة وأصبحت في خندق واحد مع حركات الإسلام السياسي المتشددة، بل وتقوم المخابرات المركزية الأمريكية بالإشراف على معسكرات تدريب المجاهدين الإسلاميين في باكستان وتمدهم بأفضل ما أنتجته المصانع الحديثة الأمريكية من صواريخ مضادة للطائرات، والدروع، وقامت بالتفاوض عليها وشرائها لأسامة بن لادن[٢٠].

إلا أن هذا التعاون سرعان ما انتهى بنهاية عهد الحرب الباردة وانهيار النظام ثنائي القطبية والتفرغ للنظر في ظاهرة الصحوة الإسلامية الحديثة أو الحركات الإسلامية المعاصرة، وبرزت إلى السطح عدة أفكار حولها ما بين متشدد ومعتدل. فمثلاً رأت الصحفية جورديس ميلر والمستشرق برنارد لويس أن التيار الإسلامي بجناحيه المعتدل والمتشدد إنما هو تيار معاد للمصالح الأمريكية والغربية بشكل عام، وأنه ليس من مصلحة الغرب والولايات المتحدة وصول تلك العناصر للحكم حتى ولو بشكل ديمقراطي، وعلى الرغم من اتباع أمريكا لسياسة مفادها تشجيع التحول الديمقراطي إلا أنها من الناحية العملية التزمت بشرط واحد ألا ينتصر الإسلاميون في الانتخابات[٢١].

وبالنظر لكتابات صمويل هنتنجتون الذي ركّز على حتمية الصراع بين الغرب

(٢٠) مجلة المجلة، علاقة الحركات الإسلامية بأمريكا هل بدأت بالاحتضان وانتهت بالصدام، العدد ١٣١، ٢/٤/٢٠٠٥، ص١٨.

(٢١) أحمد يوسف، مستقبل الإسلام السياسي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب ٢٠٠١م، ص١٢.

والإسلام ولم يربطهما بالحركات الإسلامية فقط بل بالإسلام نفسه وذهب مذهب فرانسيس فوكوياما، الذي ذكر أن الصراع بين الديمقراطية الليبرالية الغربية والفاشية الإسلامية ليس صراعاً بين نظامين حضاريين يتميزان بقابلية البقاء، وربط هنتنجتون الإحياء الإسلامي بالنفط الذي زاد من الثروة التي حفزت الصحوة ومكنتها من عكس علاقة السيطرة والتبعية[٢٢].

على أنه لا يمكن أن نقصر سلبية العلاقة بين الإسلام والغرب على فترة ما بعد الحرب الباردة لأنه بالنظر إلى المؤتمر الذي عقده معهد (جوناثان) الأمريكي حول الإرهاب الدولي في ١٩٨٤ وخرج بتوصيات خطيرة منها أن الإسلام دين إرهابي وأن التاريخ القديم للإرهاب الإسلامي يجد تفسيراً للجوء إلى استعمال الإرهاب السياسي من قبل الإرهابيين الإسلاميين في الوقت الحاضر[٢٣]، وصولاً إلى حديث الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان الذي صرح لصحيفة(نيويورك تايمز): «إننا لن نسمح للتجربة الإيرانية أن تتكرر مرة أخرى في أي بقعة من بقاع الشرق الأوسط»[٢٤]. وكادت التجربة الإيرانية تتحقق نظيرتها في الجزائر ولكن عن طريق الانتخابات والتحول الديمقراطي حيث اكتسحت الجبهة الإسلامية للإنقاذ في الجزائر انتخابات مجالس البلديات في ١٩٩٠ والانتخابات العامة في ١٩٩١ مما عجل بإلغاء الانتخابات ودخول البلاد في حرب أهلية عاصفة.

ويمكن القول إن النظام العالمي الجديد الأحادي القطبية له إطار فكري قديم متجدد عن الحركات الإسلامية التي أطلق عليها حركات الإسلام السياسي، والتي بحسب الفهم الأمريكي هي حركات إرهابية توسعية يجب العمل على عدم وصولها إلى السلطة بأي طريقة، ولا يفرق المنظور الأمريكي بين الحركات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة بل يراها حركات لها ذات المرجعية الفكرية. ولكن ازدواجية المعايير التي تحكم النظام في بعض القضايا كعملية التحول الديمقراطي وحقوق الإنسان تسقط عندما يتعلق الأمر بفوز الحركات الإسلامية خوفاً من

---

(٢٢) محمد إبراهيم مبروك، الإسلام والغرب الأمريكي بين حتمية الصدام وإمكانية الحوار، مركز الحضارات العربية ٢٠٠٢م، ص٣٣٦.

(٢٣) محمد عزيز، الإرهاب الدولي، دارسة قانونية نافذة، دار العلم للملايين ١٩٩١م بيروت، ص٧٥.

(٢٤) فتح الرحمن آدم أبو القاسم، الإرهاب وعلاقته بالإسلام والمسلمين، بحث دبلوم عالٍ غير منشور، جامعة الزعيم الأزهري، ص٦٦.

توحد الصف العربي الإسلامي تحت راية الإسلام وذلك في إطار الحفاظ على المصالح الأمريكية الحيوية، لأن الثابت في السياسة الأمريكية هو أنه ليست هناك صداقة دائمة أو عداوة دائمة ولكن هناك مصالح دائمة، وهذا هو إطار التعامل مع الحركات الإسلامية في أفغانستان التي بدأت بالاحتضان والتعاون وانتهت بالصدام.

وبذات المنحى الاحتوائي قامت الولايات المتحدة بتقويض الحركة الإسلامية السودانية التي وصلت إلى السلطة عبر صيغة تعاقدية مع المؤسسه العسكرية، ولعل الإطار الخفي لهذا الأسلوب في الوصول للسلطة هو الذي مكن الحركة الإسلامية السودانية من تثبيت أقدامها في مؤسسة الدولة، مقارنة بمحاولات الإسلاميين في الجزائر للوصول إلى السلطة وفوزهم وإجهاض نجاحهم، وذلك باستخدام التخفي في السنين الاولى مما أدى على التمويه على النظام العالمي وحجب عنه طبيعة العلاقة بين الحركة الإسلامية والمؤسسة العسكرية، و لم يدرك الغرب والأنظمة الموالية له ذلك إلا عقب سنة ونيف من قيام النظام. وكما ذكر د. حسن الترابي عندما أعلن الكيفية التي خططت بها الجبهة الإسلامية القومية لهذا الانقلاب بقوله إن الإسلام ظل مخفياً لعام ونيف حتي لا تهرع الدنيا كلها على الإسلام الوليد في طفولته، وعندما أدرك من حولنا أن هذا الوليد إسلامي كان قد تمكن وقوي عوده[٢٥].

ولعل في هذا الحديث دلالة عن الخبرة السياسية التراكمية لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب والتي وضح فيها فهم عميق من قبل د. الترابي لهذه العلاقة. لكن سرعان ما حاولت الولايات المتحدة احتواء التجربة الإسلامية السودانية من خلال دعم المعارضة الخارجية في إريتريا وتدريبها، وضرب ألوان من الحصار الاقتصادي والعسكري والإعلامي، ودعم حملة السلاح في الجنوب، وتطويق السودان من دول الجوار، وتدويل الصراع الأهلي، واتهامه بانتهاك حقوق الإنسان، والإرهاب، وتصدير الثورة، وتدريب الحركات المتطرفة، وتحويل مسار الحرب إلى حرب دينية، وصولاً إلى الهجوم المباشر العسكري بضرب مصنع الشفاء، كل هذا كان مسعاه بالدرجة الأولى إسقاط النظام الذي ثبت توجهه الإسلامي وارتباطه بالجبهة الإسلامية القومية ومحاولاته إقامة نظام الحكم

(٢٥) حسن الترابي، مستقبل الدولة الإسلامية، محاضرة بجامعة الخرطوم.

الإسلامي وتبني نهج أممي.

ولعل النظرة الفاحصة للطبيعة التي يتحرك منها الغرب، والتي وعاها د. الترابي في ما سبق نقله، تؤكد أننا أكثر أهلية من غيرنا لإقامة هذا الحوار، ذلك لأننا تحررنا من النموذج الغربي وإرادة صانعيه ونظرتهم المهيمنة مع امتلاكنا القرار السياسي، وتمثل الدين والشرع ونلنا الاستقلال الكامل اجتماعياً وثقافياً وعسكرياً وسياسياً واقتصادياً وقانونياً ورفضنا التبعية، وربطنا الماضي بالحاضر لاستشراف مستقبل الأيام ليس للسودان فقط بل للأمة المجاهدة بأكملها[٢٦].

عند دراسة أوضاع الحركات الإسلامية المعاصرة وتفاعلها مع النظام العالمي الجديد في محاولة لاستقراء مستقبل الحركات الإسلامية المعاصرة لا بد من التطرق لظاهرة الإرهاب ومحاولات النظام العالمي الجديد جعل ظاهرة الإرهاب والحركات الإسلامية المعاصرة مترادفتين أو وجهين لذات العملة، خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١م وتبني الإدارة الأمريكية سياسة جديدة ضد الإرهاب، ليس ضد الحركات الإسلامية فحسب بل ضد الدول وضد المجتمعات التي وصفتها أمريكا بالإرهاب، وقد حدث لها تدمير كامل في البنية التحتية كأفغانستان والعراق.

وبالنظر لما هو سائد لمترادفات كالتطرف والإرهاب على الرغم من أنهما مختلفان تماماً، فالتطرف يفترض أن هناك وسطاً متفقاً عليه يمثل الاعتدال والابتعاد عن هذا الوسط يساراً أو يميناً، يعد انحرافاً وتطرفاً[٢٧]. أما الإرهاب فيشمل جميع الأعمال التي تتضمن التخويف والإرعاب والعنف وليست له قوانين خاصة، لكن بعض القوانين الجنائية تفرد باباً للجرائم الدولية وتعتبر الإرهاب من جرائم القانون الدولي وليس المحلي وعدم وجود قرار من الأمم المتحدة أو معاهدة دولية لتعريف دقيق للإرهاب، والإرهاب كذلك استخدام الإكراه المادي أو المعنوي لتحقيق أهداف سياسية اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية.

وقد عرّف الكونغرس في ١٩٧٧ الإرهاب بأنه الإرهاب الدولي وحسب، بغض النظر عن جنسية الفاعلين. وتعرف وزارة الخارجية الإرهاب بأنه عنف ذو باعث سياسي يرتكب عن سابق تصور وتصميم ضد أهداف غير حربية من

(٢٦) مجلة دراسات أفريقية، العدد ١٠، ديسمبر ١٩٩٣م، ص ١٦.

(٢٧) حسين عبد المجيد أحمد رشوان، التطرف والإرهاب من منظور علم الاجتماع، مؤسسة شباب الجامعة ٢٠٠٢م، ص١٧ وما بعدها.

قبل مجموعات وطنية أو عملاء دولة سريين، ويقصد به عادة التأثير على جمهور ما[٢٨].

ارتكازاً على ما سبق نجد أن هنالك خلطاً في الفهم الغربي الذي يربط بين الجهاد والإرهاب، فالمشترك هو استخدام القوة والعنف، لكنهما يختلفان من حيث النتيجة والمقصد فاستخدام القوة في الجهاد عمل مشروع واستخدام القوة والعنف في الإرهاب غير مشروع[٢٩]. وعليه جاءت الخطة الأمريكية الأوروبية للخلط بين الأمرين لتضع حزب الله، وحماس والجهاد في فلسطين، ضمن قائمة الجماعات الإرهابية.

ولا شك أن الجهاد اختفى في السنوات الأخيرة إلا أنه انتعش بمساعدة أمريكا خلال الثمانينات عندما تدخل السوفيت في أفغانستان ووجدت أمريكا فرصتها لحشد المسلمين ضد إمبراطورية الشر، حسب تعبير الرئيس الأمريكي الأسبق رونالد ريغان، وكان من ضمن أولئك المجندين أسامة بن لادن، وعقب حرب الخليج الثانية تحول العداء لأمريكا من قبل أصدقاء الأمس. علي أن المهم هو أنه في نوفمبر ٢٠٠١ عقد مجمع البحوث الإسلامية وأصدر بياناً عرف الإرهاب بانه ترويع الآمنين وتدمير مصالحهم ومقومات حياتهم وكرامتهم الإنسانية بغياً وفساداً في الأرض، وأما الجهاد فهو الدفاع عن الوطن ضد احتلال الأرض ونهب الثروات وهو بذل الجهد لنصرة الحق ودفعاً للظلم وإقراراً للعدل والسلام الآمن.

وعليه يمكن القول، حسب رأي أوليفييه روا، إن فهم حقيقة الإسلام والعالم الإسلامي المعاصر بحسب ترافق الإسلام في سلسلة من الانقطاعات والاستمراريات مع مجمل الأديان والمجتمعات المعاصرة بين مسلمي اليوم ليس بالعزلة الثقافية بل هو ظاهرة شاملة وتخضع للعولمة وترافقها[٣٠].

وعليه في ضوء تلك المقولة يمكن أن نلمس خيط أمل لفهم طبيعة الإسلام وعمل الحركات الإسلامية من قبل المفكرين الغربيين، إلا أن تلك الرؤية لا يتفق معها آخرون مثل جون إسبوزيتو، الذي يرى أن وجود الإسلام كديانة عالمية وقوة أيديولوجية يحتضن أكثر من خمس سكان العالم وبالتالي سوف يستمر

(٢٨) سالم البهنساوي، التطرف والإرهاب في المنظور الإسلامي والدولي، دار الوفاء، المنصورة، ٢٠٠٤م، ص٤٦ – ص٤٨.

(٢٩) حسين عبد المجيد، مصدر سابق، ص١٥٧.

(٣٠) أوليفييه روا، عولمة الإسلام، ترجمة دار الساقي، ٢٠٠٣م، ص١٣.

رفع شعار الخطر الإسلامي. ومع فجر القرن الحادي والعشرين يرى بأن الغضب الإسلامي يهدد النظم السياسية التي كانت موالية للغرب وهو يميز كذلك ما بين العالم الإسلامي والحركات الإسلامية[٣١].

تطور الحركة الإسلامية قديماً وحديثاً:

إذا حاولنا استقراء مستقبل الحركة الإسلامية السودانية في ظل الوضع الدولي الراهن فلا بد لنا من أن نربط الوضع الحالي بالإطار التاريخي لنشأة وتطور الحركة بصورة مقتضبة كيما تفي الدراسة أغراضها. ففي الفترة من ١٩٤٥ - ١٩٦٨، بحسب قراءات د. الترابي، نجد أن حركة الإخوان المسلمين المصرية التي انبثقت منها الحركة الإسلامية السودانية وجدت صعوبة في استمرارها باستيعاب تلك القوى، وفي ذات الوقت ظهر نوع من التباعد بسبب التقلبات السياسية داخل التنظيمات القطرية لحركة الإخوان المسلمين[٣٢]، ومن هذا المنطلق رفعت جماعة الإخوان المسلمين يدها وساعد في ذلك انغلاق الحركة نفسها وعدم ربطها الفكر بالعمل السياسي.

دخلت حركة الإخوان المسلمين السودان بمجيء صلاح عبد السيد وكمال الدين السنهوري ما بين ١٩٤٤ -١٩٤٥ لنشر دعوة الإخوان المسلمين وكانا يلقيان خُطباً في نادي الخريجين ودعوة للفكرة، وتكونت أول لجنة للإخوان المسلمين برئاسة إبراهيم المفتي[٣٣] وتكونت أول هيئة فعالة للإخوان المسلمين برئاسة عوض عمر الإمام.

في عام ١٩٥٣ تمكن علي طالب الله من فتح دار للإخوان المسلمين عُرفت باسم المركز العام للإخوان المسلمين[٣٤]، وبذلك قوي شأن الحركة والعمل بالسودان وانضم إليها العديد من الطلاب وانتظموا في سلك التنظيم مثل السنهوري وكمال مدني وكان يدعمهم في ذلك المركز العام للإخوان المسلمين بمصر، كما وجدت الدعم من مجلس الثورة في مصر. غير أن الدعم توقف نسبة لتغير الظروف

(٣١) جون إسبوزيتو، التهديد الإسلامي خرافة أم حقيقة، ترجمة قاسم عبده قاسم، دار الشروق، القاهرة، ط٢، ٢٠٠٢م، ص١٧-١٨-٢٠-٢١.

(٣٢) مجلة السياسة الدولية، العدد ١١٣، ص ١٠٩.

(٣٣) حسن مكي، حركة الإخوان المسلمين في السودان ١٩٤٦-١٩٨٦م، ص١٧.

(٣٤) حسن مكي، الحركة الإسلامية السودانية، المرجع السابق، ص٢٤.

السياسية وصراع الحكومة مع الإخوان المسلمين[٣٥]. كما ارتبطت في تلك الفترة ارتباطاً مركزياً مع مصر وكان تعيين أمير الجماعة لا بد أن تتم الموافقة عليه من قبل المركز العام في مصر لا السودان.

الواضح من المتابعة التاريخية أنه لم تكن هناك أرضية فكرية للحركة الوليدة ولم تكن الأسس الفكرية قد تبلورت وكانت تعتمد على الوارد من مصر، وكانت تتناول أدبها من كتب الإخوان في مصر أو أبو الأعلى المودودي، وكانت أشكال التنظيم البسيطة السائدة فيها منقولة من التجارب المصرية[٣٦]، وساند المجتمع السوداني الحركة التي عرفت باسم حركة التحرير الإسلامي ونمت بحسبانها تياراً مناهضاً للماركسية والشيوعية التي انتشرت في تلك الفترة، وكلف بابكر كرار، وحمد يوسف، بكتابة مذكرة تعريفية باسم حركة التحرير الإسلامي[٣٧] والتي نشأت لتتصدى لهجمة الشيوعية ومقاومة الاستعمار الإنجليزي، لإقامة مجتمع على أسس الإسلام[٣٨]. وجاء دستور الحركة ليوضح طبيعتها التربوية الإسلامية الإصلاحية الشاملة، وعملت بالطواف في البلاد وعلى الشعب وتوعيته بأهمية الدستور الإسلامي[٣٩]. وكان مؤتمر العيد المنعقد في ١٩٥٤ الذي وضح التسمية، ووضحت فيه طبيعة الخلاف بين علي طالب الله، الذي كان ساخطاً على المؤتمر واعتبره خروجاً على الشرعية التي استظلت بها حركة الإخوان في السودان، وحركة التحرير التي اتخذت لها اسماً جديداً وهو الإخوان المسلمون[٤٠]. وانشقت الجماعة واتخذت لنفسها اسم الجماعة الإسلامية التي آثرت الجمع بين النضال السياسي والعمل الاشتراكي على أساس أن الإسلام ثورة شاملة[٤١]، وتزامن تكوين هذه الجماعة مع قرار حل جماعة الإخوان المسلمين في مصر في عهد جمال عبد الناصر.

---

(٣٥) مجلة السياسة الدولية، العدد ١١٣، ص ١٠٩.

(٣٦) حسن مكي، مرجع سابق، ص٧.

(٣٧) حسن مكي، مرجع سابق، ص٣١.

(٣٨) مدثر عبد الرحيم، أوراق مؤتمر الإسلام في أفريقيا، ص٢٧.

(٣٩) حسن الترابي، الحركة الإسلامية التطور والمنهج والكسب، ط٢، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم، ص٣٠.

(٤٠) مدثر عبد الرحيم، الإسلام في أفريقيا، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٤١) مدثر عبد الرحيم، المرجع السابق، ص١٨٧.

وبالنظر لحركة الإخوان المسلمين نجد أن خطابها اتسم بالتوجه إلى العامة حيث أقامت عدداً من المحاضرات والندوات عملت على تجاوز التقليد ببناء أطر وهياكل تنظيمية عالية، واستفادت في هذه الفترة من سلبيات التجربة الأولى وهي غياب الوعي التنظيمي وقلة الخبرة العلمية وحولتها إلى عامل دفع لبناء هياكل منظمة تنظيماً جيداً ودقيقاً استطاعت أن تبرز وجوهاً قيادية وتفرضهم وتصبح وريثاً شرعياً للعمل الإسلامي داخل المؤسسات التعليمية(٤٢).

في هذه الفترة انصبت أهدافها على الدستور الإسلامي ومن خلاله استطاعت أن تحصل على تأييد وسند شعبي واسع(٤٣) وجعله قضية لا تملك الأحزاب تجاهلها(٤٤)، وذلك عبر قضية الدستور الإسلامي، ويقول الترابي إنهم تجاوزا مرحلة الانشقاق والتصدع الأولى، وإن الخلاف نتاج لتيار اعتصم بالأصولية الإسلامية الخالصة ولم تكن نظم الشورى قد استوت عند الجماعة المحبطة بالخلاف(٤٥).

وهذا ما دعا الحزب الشيوعي إلى التنبّه إلى ما تمثله جبهة الميثاق من خطر عليه خاصة حين نجحت في صف القوى التقليدية إلى جانبها(٤٦). وبالنظر للجانب السياسي الأيديولوجي المضاد للفكر الإسلامي في تلك الفترة، نجد أن الحزب الشيوعي الذي تزامن قيامه مع الحركة الإسلامية أثر على تطوره سلباً على أساس أن الإسلام في السودان فطري شعبي واسع الانتشار يقف على النقيض من تلك الأفكار الوافدة على المجتمع ممثلة في الفكر اليساري، لذا نجد أن المجتمع السوداني في تلك الفترة دعم الحركة الإسلامية بشكل واسع.

وعن تطور الحركة في فترة حكومة الفريق إبراهيم عبود يقول الترابي بأنها فترة كمون لأن الحركة واجهت ما توهمته خطر محنة وابتلاء وفزعت الحركة إلى حذر بالغ دون أن تلاقي ابتلاء فانفعلت بالخوف وكمنت كموناً تاماً حتى كادت تجمد نفسها(٤٧). لكنها بعد ذلك نشطت في معارضة لنظام عبود وانتهت بثورة

(٤٢) مدثر عبد الرحيم، مرجع سابق، ص١٨٧.

(٤٣) منشورات الجبهة الإسلامية: دعوتنا: الاتجاه الإسلامي ١٩٨٣م، ص١١.

(٤٤) محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة في السودان، ص٧٥.

(٤٥) الهاشمي الحامدي، الترابي آراؤه واجتهاداته في الفكر والسياسة، المستقلة للنشر ١٩٩١م، ص٧٨.

(٤٦) محمد سعيد القدال، الإسلام والسياسة في السودان، مصدر سابق، ص٧٥.

(٤٧) الهاشمي الحامدي، مرجع سابق، ص٣٣.

أكتوبر ١٩٦٤. لكن الحركة تطورت ودخلت مرحلة جديدة من مراحل تطور المجتمع الحديث وبدأت مرحلة الانفتاح وتوافد عليها عدد من الخرجين وأصبح هناك وعي وبحث عن طبيعة الحركة ووظيفتها في المجتمع[٤٨]، ونشأت جبهة الميثاق الإسلامي كواجهة للعمل العام[٤٩]. وظلت هذه المرحلة من عمر الحركة تعتبر نقطة تحول في خطر سير الحركة من خلال النقد المقدم من قبل الأعضاء في الإخوان المسلمين لنظام العضوية والقيادة، وحدثت بعد ذلك التغيرات التنظيمية المتمثلة في إعلان جبهة الميثاق الإسلامي[٥٠]. وفي هذه الفترة طورت جبهة الميثاق آلياتها كمنظمة شباب الوطن، والجبهة النسائية الوطنية، وكان هناك جدل فكري حول جبهة الميثاق، هل هي حركة ضغط تنشد التأثير في الحكم فقط ولا تسعى للسلطة؟ أم هي هيئة سياسية تضغط في الساحة وتشارك في الحكم[٥١]؟.

وكان هذا مثار جدل واسع في أروقة الحركة في فترة السبعينيات هل هي حركة تربوية دينية أم حركة سياسية؟ والذي بدوره يقود للحديث عن التيار الذي نادى بضرورة شمول العمل السياسي ومصاحبته للحركة، فبرز للساحة تياران: الأول: روحي تربوي ديني، والآخر: حركي سياسي.

عقب نجاح جبهة الميثاق الإسلامي فيما بعد ١٩٦٤ في تأليب الأحزاب على الحزب الشيوعي وطرده وإبعاد نوابه من البرلمان، وبحسب إفادة د. حيدر إبراهيم فإن جبهة الميثاق الإسلامي جرّت الأحزاب التقليدية إلى هذا الصراع الذي بينت نتائجه هشاشة التعددية[٥٢]. بعد هذا الانقلاب على الحزب الشيوعي انتهت العلاقة من تنافسية إلى سيادة جبهة الميثاق، وأثبتت الأخيرة نفوذها من خلال الثورة الشعبية لحل الحزب الشيوعي.

جاء انقلاب مايو في ١٩٦٩ وهو يتبنى نهجاً يسارياً ظهر في بداية عهد الثورة في خطاب بابكر عوض الله، نائب رئيس مجلس قيادة الثورة في الدورة ٢٤، الذي جاء فيه أن السودان كان يأمل في التعاون مع كل الأمم والشعوب ولكن

---

(٤٨) الهاشمي الحامدي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٤٩) حسن الترابي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص٩٠.

(٥٠) حسن الترابي، المرجع السابق، ص٩٠.

(٥١) الهاشمي الحامدي، مرجع سابق، ص٣٨.

(٥٢) حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٥م.

وضح الزيف الذي ينطوي على نهج الديموقراطية الغربية التي تقوم على نُظُم ومؤسسات تدعم الرجعية[٥٣].

مر نظام مايو بأزمات داخلية وخارجية خطيرة تمثلت الأولى في أن انتهاج النظام للأيديولوجية الشيوعية أثار سخط الأحزاب الدينية التي تمثل أغلبية الأحزاب الموجودة في الساحة السياسية، التي عملت متحدة لقلب نظام الحكم، وصلت لقمتها في أحداث الجزيرة أبا وود نوباوي، وعقب هذه الأحداث أدلى الرئيس نميري بيان جاء فيه: إن الولايات المتحدة تآمرت مع حزب الأمة وجماعة الإخوان المسلمين لقلب نظام الحكم[٥٤] واتهام الولايات المتحدة بأن ذلك يتم تحت إشرافها[٥٥] وذلك لأنه يتعارض مع مصالحها في المنطقة وعملت على التخلص من النظام اليساري عن طريق دعم المعارضة الخارجية وتقديم الدعم العسكري لحركة أنانيا بالجنوب[٥٦] وعقب انقلاب هاشم العطا، عمل نميري على التخلص من الشيوعيين.

هذا السرد كان ضرورياً لاستيفاء مقتضيات تطور الحركة الإسلامية بحسب تطور الأنظمة السياسية في السودان، وذلك في إطار التحولات الجذرية التي طرأت على الحركة في إطار المنظومة السياسية التاريخية، لأنها لا تعمل بمعزل عن الأحداث بل تتأثر بها وتؤثر فيها.

ونجد أنه عقب انقلاب مايو وضح للإسلاميين أن المشروع الحضاري للانقلابيين يعاكس اسماً ورسماً المشروع الإسلامي[٥٧] وتم اعتقال الترابي، وصادق عبد الله عبد الماجد، ويس عمر الإمام، وآخرين وأصدرت جبهة الميثاق الإسلامي منشوراً أدانت فيه مايو، وصرحت فيه بأنها أتت لتوطيد أركان الإلحاد ومحاربة الإسلام[٥٨]. نشطت الحركة وسط قطاع الطلاب الذي استطاع أن ينجح

(٥٣) وزارة الإرشاد، مجلد كتيبات السودان رقم ١٨٢، ص١، جمهورية السودان.

(٥٤) Bynard Sally Ann. Sudanese foreign Policy Under Nimiri، USA. The governances international 1983. P41 P42

(٥٥) صحيفة السودان الجديد، العدد ٦٩٧٥، ٣٠/٤/١٩٧٠م.

(٥٦) عبد اللطيف البوني، تجربة نميري الإسلامية في السودان، مايو ١٩٦٩-١٩٨٥م، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية ١٩٩٥م، ص٢٨.

(٥٧) حسن مكي، مرجع سابق، ص٢٠.

(٥٨) محمد وقيع الله، الإخوان وسنوات مايو، دار الفكر الخرطوم (د.ت)، ص٨.

في تأليب المجتمع ضد النظام، ولاحقاً استخدام القوة العسكرية حتى المصالحة الوطنية، والتي غيرت مسار الحركة الإسلامية، فمنذ عام ١٩٧٧م حتى سقوط نظام مايو، أصبحت الحركة شريكة في الحكم.

وبدأت الحركة في تطوير التنظيم من حيث توزيع وظائف العمل الإسلامي، وترتيب إدارة الجماعة التي تتولاها، وتطور تنظيم جبهة الميثاق الإسلامي واستوعب المستجدات في حركة الجماعة ونضجت النظم الإدارية الحركية[٥٩] وطورت أداءها وكسبها من خلال تطوير المنهج والأداة والنقد، والاستفادة من الحزب الشيوعي في مجال الإدارة والتنظيم.

إلا أن أهم الاحداث الايديولوجية التي برزت عقب المصالحة هو الخلاف الذي نشب بين صادق عبد الله عبد الماجد، الذي تبنى نهجاً قائماً على أن الحركة جاهدت وعملت لإقصاء نظام مايو بكل السبل المتاحة ليس لتتصالح معه بل لإزالته، وجاءت المصالحة لتؤكد نصرة الخط السياسي للحركة على الخط التربوي المجتمعي، واستقال صادق عبد الله عبد الماجد وأكد استمراره في تنظيم الإخوان المسلمين الجديد الذي يتفق مع منهج الحركة الإسلامية، وركز على عدم رضاه عن الفتاوي والاجتهادات التنظيمية التي يقودها الترابي، وعدم اقتناعه بمسوغات المصالحة وإيمانه بوحدة الحركة الإسلامية العالمية، وإيثاره لأسلوب التربية والتنظيم، ورفضه إعلان د. الترابي قرار حل تنظيم الإخوان المسلمين[٦٠].

وكان من رأي الترابي أن الذين خرجوا عن جبهة الميثاق يمثلون ثلاث مدارس كانت موجودة كأصوات داخل التنظيم: الأول: ضد التطور في الاجتهادات التنظيمية والحركية. الثاني: ضد بدء الحركة الفقهية والاجتهادية. الثالث: سياسي ينادي بالنزول إلى المجتمع[٦١]. ويرى كذلك أن مجموعة صادق عبد الله عبد الماجد عناصر محافظة متعصبة لتراث المنقول، وكانوا مرتابين من الاجتهاد والتوجه الاجتهادي. وعن هذه التجربة يذكر د. الترابي عند وصفه لشراكته مع نميري أن المدخل كان كريهاً إلى النفوس لذاته والإقدام عليه جاء لأنه جزء من الخطة المرسومة إلى الوصول إلى المجتمع الواسع[٦٢]، ونتاج ذلك أصبح الترابي في لجنة مراجعة القوانين لتتماشى مع الشريعة الإسلامية.

(٥٩) الترابي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣١.

(٦٠) حسن مكي، مرجع سابق، ص٨٥–٩٠.

(٦١) الهاشمي، مرجع سابق، ص٤٤–٤٥.

(٦٢) الهاشمي، مرجع سابق، ص٤٣.

وفي سبتمبر ١٩٨٣ أعلن نميري تطبيق الشريعة الإسلامية وأصبح الترابي مستشاراً للرئيس للشؤون الخارجية واعتبرت الحركة ذلك كسباً مرحلياً لتعبئة الشعب إسلامياً. في ظل ذلك جاءت ثورة أبريل والتي أدت فيها القوى الاجتماعية الحديثة الدور الأساسي على نحو غير سابق تنظيماً وتخطيطاً[٦٣]. وبالنظر إلى رصيد الحركة من جراء شراكتها مع نظام مايو نجد أنه أفقدها في المقام الأول مجموعة تربوية كان يمكن أن توازي الخط الحركي الذي ساد، ولعل الحرية التي نالتها إحدى إيجابيات التعاون مع النظام بالإضافة إلى التسهيلات الاخرى عقب إعلان الشريعة حيث انتقلت من المعارضة إلى الدفاع عن الوضع القائم[٦٤]. ونجد أن نميري كان يبحث عن سند والحركة كانت تبحث عن حرية ومجال فاتفقا خدمة لمصالح كلا الطرفين، ويبدو أن تعامل الحركة مع مايو اتسم بالازدواجية فكانت تتعامل مع السلطة وكأنها شريك وتخاطب الشعب كأنها معارضة للنظام[٦٥].

وعقب سقوط النظام انتقلت الحركة إلى تسمية جديدة وهو الجبهة الإسلامية القومية وذلك طلباً للانتشار القومي. أطلق د. الترابي على هذه الفترة مرحلة النضج لبلوغ الحركة درجة من الوعي بذاتها وفهم الواقع الذي يهيئ تجاوز الصراع وتوظف شتى الظروف لصالح نموها المطرد وعهد النضج لأنه يجمع كسب الحركة في التجريب والاستواء والتكامل[٦٦].

وفي حقبة الديمقراطية الثالثة كانت أكثر الإحباطات على الصعيد السياسي للحركة الإسلامية، هي أنها فشلت في الوصول إلى السلطة عن طريق صناديق الاقتراع، وذلك بعد اجتهادها في إستراتيجية الانتشار. ويبدو أن هذا التهميش أدى إلى أن تعي الحركة الإسلامية أن النهج الديمقراطي قد لا يضمن وصولها للسلطة، ولعل هذه النتيجة أدت إلى أن تكون الحركة مهمشة ولم يتم اللجوء إليها إلا لاستخدامها كورقة ضغط على الحزب الآخر عقب التنافس بين حزب الأمة والحزب الاتحادي. ويبدو أنها استطاعت أن تتكيف بسرعة ومهارة عالية مع المتغيرات السياسية والمستجدة. يذكر د. الترابي أن الديمقراطية لا تتمخض عن

(٦٣) محمد أبو القاسم حاج حمد، السودان المأزق التاريخي وآفاق المستقبل، دار ابن حزم، بيروت ط٢، ١٩٩٦م، ص٩٧.

(٦٤) عبد الوهاب الأفندي، الثورة والإصلاح السياسي في السودان، ص١١٠.

(٦٥) مجلة الحوادث البيروتية ١٩٨٢/٢/٢٩م.

(٦٦) الترابي، الحركة الإسلامية، مرجع سابق، ص٣٥.

الإسلام بدفع التغيير للجماهير المؤمنة حتى تعالجها ضغوط الإجهاض والتشويه من الكائدين للإسلام من الخارج[٦٧]، وذكر كذلك أن وظائف التدين أصبحت أوسع بكثير، فكان قرار الحل.

وعقب قيام الإنقاذ في ٣٠ يونيو ١٩٨٩م ودخول البلاد مرحلة الحكم العسكري اتضحت سطوة الحركة الإسلامية في ذات الوقت الذي لا توجد فيه صفة رسمية للحركة بعد قرار الرئيس عمر البشير حل وإلغاء كل الأحزاب السياسية، وكان الحل هو: أن تلغي الحركة نفسها وتتعامل مع النظام كأفراد دون الجبهة الإسلامية القومية كحزب سياسي، وكان محصلة ذلك قيام المؤتمر الوطني الذي عرف بأنه الكيان الجامع لكل أهل السودان، وهو بشقيه يعتبر الصيغة الأخيرة لتطور الحركة الإسلامية السودانية ويضم كل المجموعات الوطنية والإسلامية شريطة أن تكون الحركة الإسلامية هي التيار الرئيسي كماً وكيفاً داخل التيار العريض، وتكون بذلك عالجت إشكاليتها الزمنية في سعيها إلى توسيع قاعدة ولائها، ولأنها تشمل الصف المسلم بكل تنوعه مع الاحتفاظ بخصائصها وصفاتها الرئيسية يصبح الكيان الجامع هو الحركة الإسلامية ذاتها في أفق جديد ومستوى جديد[٦٨]. وبرز المؤتمر الوطني بشقيه العام والخاص؛ الحركة الإسلامية، بمثابة حزب حاكم، لكن حدثت مشاكل سياسية جديدة كالازدواجية، وتعدد مراكز اتخاذ القرار، وتوالت المشاكل السياسية من خلال إعلاء الحزب على قومية الدولة، وصولاً إلى محاولات تصدير الثورة، واتهام السودان بمحاولة اغتيال الرئيس المصري حسني مبارك، حيث ظهرت تيارات تنادي بضرورة التمسك بالحكومة الإسلامية حتى ولو أخطأت، أما التيار الثاني فنادى بإنقاذ ما يمكن إنقاذه من برامج الإنقاذ.

وبالنظر إلى طبيعة الخلاف داخل المؤتمر الوطني يمكن اقتباس مقولة أحمد الفنجري في تفسيره لفشل الحركات الإسلامية في تطبيق نظام الحكم الإسلامي في أنها تعتمد في إدارتها على الفردية المركزية فيصبح الرئيس هو كل شيء في الجماعة وبالتالي تصبح الطريقة الوحيدة لإبداء الرأي هي الانشقاق عن الجماعة وتكوين جماعة أخرى[٦٩].

---

(٦٧) الترابي، الشورى والديمقراطية، دار الفكر، الخرطوم، ص٤٣.

(٦٨) غازي صلاح الدين، تصور للمؤتمر الوطني، ورقة غير منشورة، ص٦٠.

ولعل الانشقاق في المؤتمر الوطني ذهب بأعضاء الحركة الإسلامية إلى ثلاثة طرق: الأولى: رأت أن رئيس الجمهورية تسرع واستجاب لاستفزاز وإثارة الشيخ الترابي واتخذ قرارات لا تسندها شرعية تنظيم أو دستورية فوضع الناس على مفترق الطرق إما مناصرة الدولة الإسلامية على علاتها وزلاتها أو معاداة البشير ورفض قراراته. وفرقة بقيادة الترابي تشايعه مجموعة من قيادات وأبكار الحركة الإسلامية والتي رأت أن البشير وأتباعه خانوا أمانة التكليف وضحوا بعهد وميثاق الحركة الإسلامية، والثالثة: هم الذين آثروا اعتزال الفريقين المختصمين[٧٠].

مستقبل الحركة الإسلامية السودانية في ظل الوضع الدولي الراهن:

عند تناول مستقبل الحركة الإسلامية السودانية، لا بد من تناول ذلك في إطار محورين الأول ذاتي داخلي متعلق بالحركة وأطرها الفكرية من حيث الأسس والمرتكزات والمبادئ والموجهات العامة، والثاني خارجي من خلال وضعية الحركة الإسلامية السودانية في منظومة الحركات الإسلامية العالمية، ووضعيتها في ظل النظام العالمي الجديد وذلك في ضوء ما سبق من توصيفات للنظام.

الجزء الذاتي أو الداخلي: ينطبق على الحركة الإسلامية السودانية ما ينطبق على سائر الحركات الإسلامية المعاصرة وذلك من خلال ضعف المشروع التصوري المستقبلي، وعدم وضوح رؤية مستقبلية واضحة لكيفية بناء الدولة الإسلامية عند استلام السلطة، ونجد أن هناك فجوة بين النظرية والتطبيق اتضحت عند الحركات الإسلامية التي تقلدت السلطة كالحركة الإسلامية السودانية في فترتها الأولى. فقد كانت سياسة الإنقاذ في تلك الفترة توصف بغياب البعد التطبيقي للجانب النظري. وكما ذكر عبد الله النفيسي من ذلك غياب التفكير المنهجي ذو المدى البعيد وعدم بلورة نظرية عملية الاتصال بالجمهور. الحلقة المفقودة في التصور الاستراتيجي للحركة فاقمها عدم وجود تاريخ رسمي للحركة الإسلامية فعين تنظر للحاضر، وعين على المستقبل. وتتفق صاحبة الورقة مع د. عبد الله النفيسي في أن الحركة الإسلامية انشغلت في يومياتها عن التفكير المنهجي ذي المدى البعيد وصار من السهل احتواء الحركة وبتر علاقاتها السياسية

(٦٩) أحمد شوقي الفنجري، كيف نحكم بالإسلام في دولة عصرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٩٠م، ص٣٠.

(٧٠) عبد الرحيم عمر محيي الدين، الترابي والإنقاذ صراع الهوية والهوى، ص٣٨٩.

أو الاجتماعية حسبما تقتضيه مصالح الأطراف المضادة، وتتفق معه كذلك في أن نظرية الاتصال الجماهيري تنص على أن الجمهور لا يتحمس لمساندة أي تيار إلا إذا تحقق شرطان: الأول فهم مقاصد التيار وأهدافه. الثاني أن يجد فيه حلاً لمشاكله الحقيقية.

يمكن الزعم أن هناك يشبه الإجماع بين المفكرين على أن الحركة الإسلامية تبرز دائماً عقب الأزمات، وأنها تأتي لتطرح نفسها كبديل لما هو سائد من مشاريع قومية وحدوية أو أيديولوجية أو حزبية طائفية.. إلخ. لكنها لم تقم بطرح الحلول للمشاكل الموجودة في ظل الأنظمة التي حكمت فيها، كالسودان. ورغم أنها حاولت طرح عدد من الحلول إلا أنها محاولات نظرية دون تطبيق عملي، وصاحب التطبيق سطوة النفوذ السياسي للدولة المعوق لعملية التقييم والإصلاح.

وعليه إذا أرادت الحركات مساندة الجمهور فعليها أن تحتضن قضاياه وتقوم بتحديد علمي موضعي لمشاكله. ومن جهة أخرى على الحركة الإسلامية وضع حلول متكاملة للقضايا المجتمعية سواء للوضع الداخلي أو الدولي.

كما أن الحركة افتقرت إلى التجديد والاجتهاد والانفتاح على جموع المسلمين العريضة وواقعهم المختلف ثقافة وممارسة وافتقاد الحوار وغلبة الطاعة للقيادة على الشورى في حقيقتها وجوهرها، وغلبة الولاء للتنظيم والتقوقع فيه بدلاً عن النظر للحركة الإسلامية في مجموعها وللشعوب والإنسانية ككل. وفي التخطيط تجاهلت القاعدة العريضة للمسلمين وكأنها لفئة معينة من المسلمين لا للمسلمين جميعهم، وضرورة أن تقترح خططاً لعمل طويل المدى ومتوسطه والقصير، ولا بد لها من دراسة الواقع القائم سياسياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً.

افتقار الرؤية الموضوعية الشاملة لواقعنا العربي والإسلامي وما طرأ عليه من مستجدات ومتغيرات دولية وصراع القوى الكبرى فيه جعل الحركات الإسلامية تتحرك بمنهج أقرب إلى ردود الأفعال منه إلى الفعل الموضوعي، ونضيف لما سبق غياب خطة العمل الإسلامي، وعدم الالتزام الجاد بالمبادئ داخل الحركة، وأن الحركة الإسلامية لا تلتزم في ذاتها وفي علاقاتها بالمبادئ والأصول الإسلامية، كالشورى، والعدل، والحرية، والنقد، وكذلك فرض الوصاية والهيمنة على الآخرين، والأمية الدينية لدى كثير من الشباب المسلمين المنضوي تحت راية الحركة الإسلامية.

حاجة الحركات الإسلامية عموماً إلى تحديد موقفها من الصراع الفكري والمذهبي المعاصر، كالمذاهب الليبرالية التي تنادي بالتعددية السياسية، والرأسمالية الاقتصادية، والإباحية الاجتماعية، والفردية النفعية، وتحديد أطرها الفكرية لبعض المصطلحات، كالخلافة هل هي صيغة الحكم؟ أم الاستخلاف لجماعة معينة؟ وتأصيل مفهوم الخلافة أو الاستخلاف كنظام سياسي، أو أسلمة السياسة، وكذلك حسم بعض القضايا المتعلقة بالواقع الاجتماعي للمرأة وغيرها، وقضايا الوحدة الوطنية، وإزالة ما لحق بها من شوائب تعرقل مسيرة الوحدة، وكذلك قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في ظل مشروع حضاري إسلامي متكامل.

ملاحظات ختامية:

ارتكازاً على ما سبق لا بد من إضافة ما ذكره محمد عمارة عن مواطن الخلل في الحركات الإسلامية:

الأول: الخلل في فهم التعددية، حيث تقف الحركات موقف الرفض العدائي منها ريبة وشكاً، وهو رفض نابع من خلل جعل هذه الحركات لا تميز بين الأصول والمبادئ والقواعد الإسلامية التي لا يجوز فيها الاختلاف، وكذلك الخلل في علاقة الذات مع الآخر، العلماني أو المتعلمن أو المحايد، وموقف الحركات منهم موقف الرافض لهم ولأفكارهم.

كذلك العلاقة بين الحركات الإسلامية والحركات الأخرى تعاني من خلل بسبب الجهل والتجاهل ويقف بالحركات موقف النقيض ورد الفعل، وهو خلل يوجب ضرورة خروج الحركات من رد الفعل إلى صنع البديل، والخلل كذلك في العلاقة بين المحلية والعالمية، والخلل في علاقة التاريخ بالعصر، والموروث بالإبداع، والخلل في علاقة التربية الروحية بالتربية السياسية.

ويمكن أن نجمل ما سبق في أن مستقبل الحركة الإسلامية السودانية رهن بقدرتها الذاتية على التكيف في صياغة التحولات السريعة على أصعدة مختلفة من بينها: تحولات تفرز تحديات مشتركة بينها والآخرين، وداخلياً البناء، والتنظيم، والحركة السياسية، وتحدي الفقه، والفكر، والخطاب، والاقتصاد، والتنمية... إلخ، مضافاً لذلك تحدي النظام العالمي الجديد الذي يفرض أيدويولوجيته المتمثلة في(أمركة العالم) أو عولمة العالم أمريكياً والذي يضع هذه الحركات نصب عينيه ولا يميز كما ذكر جون إسبوزيتو بين الإسلام المعتدل أو المتطرف، وبين الإسلام العام والحركات الإسلامية.

الحركة الإسلامية السودانية وافتها الفرص منذ عام ١٩٨٩ ومنذ تلك اللحظة وصلت إلى غايتها في السلطة وانتقلت إلى وضعية تختلف عن وضعيتها كحزب وذلك بحسب الميلاد الطبيعي الذي يقود إلى اندياح الحركة في الدولة ولكن دون مصادرتها كتنظيم له خصوصيته، إلا أن الحركة في الفترة ١٩٨٩ – ١٩٩٩ أعلت من مصلحة الحزب على مصلحة الدولة، ومنذ ١٩٩٩م حتى الآن تحاول أن تنتهج منهجاً قومياً في إطار إسلامي جديد يختلف عما سبقه. وفي استقراء لمستقبل الحركة السودانية القومية الحاكمة، نرى أنها لاستدامة وجودها في السلطة لا بد لها من المزاوجة بين التطور الداخلي القومي من خلال الاعتراف بالتعددية والديمقراطية، وإيجاد الحلول للمشاكل المجتمعية، والسياسة الداخلية، ومحاولة التواصل مع المواطن وتطوير التعليم والصحة والعلاج والبيئة... إلخ.

وعلى الصعيد الدولي فإن منظور النظام العالمي الجديد تجاه الحركات الإسلامية واضح ومحدد أنها تحاول إقامة أنظمة حكم إسلامي تهدد المصالح الأمريكية، وذات الفهم لا يميز ما بين معتدل ومتطرف، وانه يحاول بشتى السبل إقصاء الحركات الإسلامية عن السلطة. المؤتمر الوطني بشقيه الحاكم والمعارض ما يربط بينهما علاقة تنشئة وتربية، والعمل السياسي التاريخي الطويل والشراكة السياسية في عهد الإنقاذ الأول وحالياً. الصراع بين الفصيلين يعني أن هناك تأثيراً على الأفكار والممارسة السياسية. والتساؤل الذي لا بد من الإجابة عليه عند دراسة مستقبل الحركة دولياً هو ما سبب الرضا الأمريكي على الدولة الإسلامية السودانية ذات النظام الإسلامي في الحكم؟ وما هي وضعية هذا النظام لدى الولايات المتحدة. هل هي وضعية مؤقتة مرحلية للاستفادة الاقتصادية السياسية خاصة إذا وضعنا في الاعتبار المقولة التي بدأت بها هذه الورقة أنه ليس للولايات المتحدة عداوة دائمة ولا صداقة دائمة بل مصالح دائمة؟ والتطبيق على ذلك هو أسامة بن لادن في احتضانه لقتال السوفيت ومطاردته لاحقاً. انطبق كذلك على الترابي في أخريات الشراكة على نميري وبعد وصوله للسلطة ثم الانقلاب عليه. وينطبق على الجبهة الإسلامية القومية التي استلمت الحكم في ١٩٨٩ وانقسمت في ١٩٩٩م وتحكم الآن. بدأ بالصراع ثم الاحتضان، والسبب هو المصالح الإستراتيجية الامريكية في السودان أيديولوجياً واقتصادياً، ويجب أن يحاول المؤتمر الوطني إصدار رؤية إستراتيجية مستقبلية للاستفادة من علاقات الصداقة لأقصى درجة، وأن يخطط لذلك تكتيكياً مستفيداً من كل الدراسات العلمية والسياسية والإستراتيجية وأن

ينتهج نهجاً استراتيجياً في تعامله مع الولايات المتحدة.

وعليه يصبح مستقبل الحركة الإسلامية السودانية رهيناً بالإستراتيجية الأمريكية في الدولة والمنطقة وماهية الدور الذي تريد للسودان أن يلعبه خاصة أنها قادرة على ذلك من خلال مقولة وزير الخارجية الأمريكي: «نستطيع أن نحمي مصالحنا الاقتصادية في أي رقعة جغرافية كانت». ومن بين المصالح والإستراتيجية احتواء الإسلاميين سياسياً والعمل على عدم وصولهم للسلطة، فيكون للنظام الحاكم خياران: الأول: الانسحاب من الدولة الإسلامية ويعني ذلك فشل الحركة الإسلامية في إقامة نظرياتها على أرض الواقع.

والثاني: علمنة الحركات الإسلامية، أي انتهاج نهج يزاوج ما بين الدين ويفصله عن السياسة ويربطه بالمجتمع، وهذا نظرياً وتطبيقياً مرفوض، لأن الحركات الإسلامية دينية أي أن الدين مصدر التشريع بجملته حتى إذا أدى ذلك إلى الاستمرار تحت مهددات الحصار الاقتصادي والسياسي والأمني... إلخ، وقد تكون هذه السيناريوهات الثلاثة مفتوحة ويبقى الأرجح أن الحركات الإسلامية لا تقبل التنازل عن البرنامج الإسلامي والشريعة، ومن جهة أخرى نجد ذات الحركات تكون أحياناً أبعد من الدين إذا قارناها في التزامها بعدائيتها لبعض المفاهيم كالآخر، والثقافة، التعددية والحوار.

ونخلص إلى أن مستقبل الحركة الإسلامية السودانية رهين بالإستراتيجية الأمريكية في المنطقة والدولة، وإذا ارتأت هذه الإستراتيجية إنهاء العلاقة الودية مع حكومة الخرطوم للتوافق مع مصالحها فإنها لن تتوانى في ذلك، وإذا رأت ضرورة الاستمرار فستستمر، وأوضح مثال لذلك وقوف القرار الأمريكي مع خيار وحدة السودان دون تقسيم لأن المستثمر الأمريكي يعزف عن الاستثمار في جو عدائي مضطرب، وهذا يثبت أن المحرك هو وضع إستراتيجية محكمة تستخدم فيها الأدوات السياسية والإستراتيجية والأمنية.

وعلى الحركة الإسلامية إذا أرادت النجاح في مشروعها المهدد، تغيير الكثير من مفاهيمها وأساليبها، في التعامل مع الثروة والسلطة، وانتهاج الحوار للاستغلال الأقصى للموارد المحلية، وذلك من خلال العمل على توفير الاستقرار السياسي الذي يخدم النشاط الاقتصادي داخل أطرها التنظيمية، ومن ثم امتداد الحوار ليشمل كل القوى العاملة في الساحة السياسية.

مستقبل الحركات الإسلامية في ظل الأوضاع الإقليمية والدولية الراهنة

(مع إشارة خاصة للحركة الإسلامية في السودان)

د.سليمان حامد أحمد

مستقبل الحركات الإسلامية في ظل الأوضاع الإقليمية والدولية الراهنة (مع إشارة خاصة للحركة الإسلامية في السودان)

د.سليمان حامد أحمد

مقدمة:

تسعى هذه الورقة في محاولة للتعرف على الظرف التاريخي الذي اكتنف نشأة هذه الحركات، والبيئة المحلية والدولية التي أحاطت بتلك النشأة والتطور. ومن خلال استعراض بعض النماذج لهذه الحركات تعرض الورقة للتحديات التي واكبت تلك النشأة وذلك التطور، والنهج الذي اتبعته كل من تلك الحركات للتكيّف مع واقعها. وليست التحديات المعنية هي تلك التي تطرأ على الحركات من خارجها فحسب، وإنما المعني بها أيضاً، تلك التي تنشأ في إطار الحركات نفسها، فضلاً عن تلك التي تأتيها من خارج أطرها. فكثيراً ما واجهت هذه الحركات قضايا فكرية وتنظيمية أشكلت عليها، وربما كلفتها الكثير، أما التحديات من خارجها فهي ما تفرزه الأوضاع المحلية في البلدان التي تنشأ فيها الحركات الإسلامية، وأخرى مصدرها المجتمع الدولي خارج أطرها القطرية أو القومية. كما تعرض الورقة للتطور الذي طرأ على الأوضاع الدولية مؤخراً، فزادها تعقيداً، الأمر الذي رفع من سقف التحديات التي تجابه الحركات الإسلامية واقتضاها المزيد من الاستعداد لتخطيه.

في هذا السياق الذي سمته التعقيد على الصعيد الذاتي لهذه الحركات، وعلى صعيد الأنظمة في العالَم العربي والإسلامي، وعلى صعيد المنظومة الدولية في إطار أطروحات الفكر العلماني وتوجهات العولمة الرامية إلى الهيمنة على كافة الصُّعُد تحاول الورقة أن تتعرف على ما يمكن أن يؤول إليه أمر الحركات الإسلامية في أيامها القادمات، وتبحث في إمكان تخطيها جملة العقبات التي يفرضها عليها الواقع المحلي والعالمي.

خلفية تاريخية:

انقضى القرن العشرون بعد أن شهد العالم الإسلامي جملة من الأحداث العظام، لعل أهمها انحسار الخلافة العثمانية وسقوطها، ووعد بلفور الذي ضمن لليهود وطناً في فلسطين، وظهور الدولة القطرية والقومية ذات الطابع العلماني، وتتالي

إعلانات الاستقلال عن الاستعمار في مظهره العسكري. أما الحدث الاقتصادي الأهم فهو ظهور البترول في المنطقة والذي ترتبت عليه تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية لها أهميتها. خلال الفترة نفسها ظهرت الحركات الإسلامية وتطورت وانتشرت، وتمكنت من تبني رؤى فكرية في السياسة والاجتماع.

تنامت الحركات الإسلامية وشكلت رمزاً لمدافعة الفكر الوافد على مجتمعاتها، ومعلماً على بقاء التطلع إلى وحدة الأمة وعودة رمزها، الذي كانت تمثله الخلافة الإسلامية، إلى الوجود تارة أخرى. وظلت ظاهرة الحركات الإسلامية تنتشر بصفة مطّردة في غالب بلاد العالم الإسلامي وتتخذ لنفسها واجهات متعددة. ولئن بدت الرؤية لهذه الحركات، لأول نشأتها، غائمة على الصعيد الفكري، وأحياناً على الصعيد التنظيمي، فقد أخذ بعضها يطوِّر نفسه استناداً إلى تجارب سابقة، وتفاعلاً مع واقعه المحلي، والتماساً للحكمة في التجربة الإنسانية على وجه العموم. وتجاوز بعض هذه الحركات مرحلة الجماعات الدعوية التربوية إلى ولوج باب السياسة كجماعات ضغط، بل تجاوز بعضها تلك المرحلة إلى طرح نفسها منافسة على السلطة في بلدانها، بديلاً للأنظمة القائمة فيها.

لقد ظلت فكرة قيام الأمّة ووحدتها، تمثل الباعث الأهم لظهور الحركات الإسلامية، ولما لم يكن ميسوراً أن يتحقق قيام الأمة دفعة واحدة، بل لا بد من أن يسبقه جهدٌ مضن ومسيرة طويلة، فقد التجأ الرواد وأصحاب المبادرات في العالم الإسلامي إلى فكرة إنشاء الجماعات الإسلامية كنواة يُستقطب من حولها الأفراد، ومحضن تبنى فيه الأنماط المطلوبة من الشخصيات المسلمة توسلاً بذلك إلى بناء الأمة في خاتمة المطاف، وإلاّ فالحفاظ على جذوة الأمل متقدةً في سبيل بناء الأمة كهدف اسمى يعبر من خلاله عن فكرة الاستخلاف في الأرض وإعمارها وفق مقتضى الدين الخاتم.

لقد انفعلت الحركات الإسلامية بواقعها المتدني، وكانت تعلل كل ذلك بالابتعاد عن قيم الدين والخنوع للغرب والمستعمر، والاستسلام أمام ثقافته المهيمنة والغالبة. ولما كان العمران في الحضارة الغربية يقف شاهداً على الفارق الشاسع بين واقع المسلمين المتردي ووقع الغربيين المتطور، فقد أحدث ذلك نوعاً من الفصام في شخصيات قطاعات كبيرة من أبناء العالم العربي والإسلامي جعلهم يعللون تخلف بلادهم بالارتباط بالدين واتهام المتمسكين به بالرجعية والجمود. وقد اتفقت الحركات الإسلامية، بغالبها، مع هؤلاء في وصف الأجيال السابقة

بالجمود، ولكنهم اختلفوا معهم في علة التخلف في بلادهم، إذ لم ينسبوها للارتباط بالدين وإنما للتخلي عنه. وهكذا وجدت الحركات الإسلامية نفسها مدفوعة نحو التحديث حتى لا تتهم هي نفسها، بما اتهم به سابقوها.

ومن خلال الممارسة، بدأت تتشكل لدى الحركات الإسلامية قناعة بأن عملية التغيير في واقع المجتمعات الإسلامية تتطلب إسهام آلة الدولة، ولا يغني عنها في ذلك الاتجاه نحو المجتمع وحده. وما دام القائمون على أمر مؤسسة الدولة غير منفعلين بالمفاهيم التي يمكن أن تُحدث النهضة والتغيير الإيجابي فلا مناص –إذاً– من السعي لبلوغ آلة الدولة باعتبارَه من مقتضيات التغيير التي لا يكتمل الواجب إلا بها. ونتيجة ذلك، وجدت الحركات الإسلامية نفسها في مواجهة الأنظمة القائمة، تنافسها على السلطة حيث تتيسر لها فرص التنافس الديمقراطي في الدولة القطرية أو القومية والأنظمة التي تحكمها، وتلتزم المعارضة المحدودة حيث لا تسمح بذلك النُظم القائمة التي تحكم، والتي تحرس السلطة وتقصرها على فئة بعينها دون سائر أفراد المجتمع لاعتبارات موروثة نتيجة تطّور المجتمع المحلي، أو مصنوعة نتيجة تدخل المستعمر في بعض مراحل نشأة الدولة وتطورها.

ومهما يكن من أمر فقد تنامت الحركات الإسلامية وانتشرت وصارت تشكل تياراً ذا أثر وخطر في مجتمعاتها، بل أصبح يحسب لها حساب في العالم الغربي المهيمن بجبروته وقوته. فالإسلاميون في نظر جراهام فولر «استطاعوا أن يملأوا فراغاً كبيراً في العالم الإسلامي، لأنهم استجابوا لحاجات ملحة وواجهوا واقعاً معقّداً، وطرحوا حلولاً لمشكلات عويصة، وتحملوا وظائف وأعباء جسيمة، جعلت أوطانهم ترى فيهم الخلاص والمنقذ والمستقبل. وهكذا أصبح الإسلام الحل الوحيد بعد فشل كثير من المبادئ والأفكار في العالم الإسلامي من تغريب وعلمانية وشيوعية وقومية»[١].

لم تكن الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي والتي تحذو حذو الغرب، رغبةً أو رهبة، تطمئن إلى وجود الحركات الإسلامية كمنافس لها على السلطة، فاجتهدت في محاربتها وسعت لإقصائها والتضييق عليها. لكن هذه الحركات

١. د.بسطاوي محمد خير، مراجعة في كتاب مستقبل الإسلام السياسي لجراهام فولر، أفكار جديدة، هيئة الأعمال الفكرية، الخرطوم، العدد الثامن عشر مارس/ يونيو ٢٠٠٧م ص ص ٢٢٧–٢٣٦.

ظلت في تصاعد وتنامٍ مطرّد، بل نشأت حركات في أماكن لم تكن بها حركات من قبل.

لكن الوضع السياسي الدولي بدأ يتجه نحو التعقيد، فبعد نهاية الحرب الباردة وانهيار المعسكر الشيوعي، سيَما أمريكا زعيمته الجديدة، شرع يبحث عن عدو جديد يثير به الرأي العام في بلده ويتخذه هدفاً لتعبئة مجتمعاته وإمكاناته بمواجهته بدعوى ما يسمى حماية الأمن القومي. و لم يكن ذلك العدو الجديد سوى العالم الإسلامي، وفي طليعته الحركات الإسلامية التي تمثّل المعلم المناسب الذي يستطيع الغرب وصفه لمجتمعاته على أنه طلائع الخطر القادم.

نتيجة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، حدث التحول الأهم في العلاقات الدولية والذي جعل الغرب يتجه بكلياته نحو محاربة العدو الجديد مستخدماً في ذلك كل آلته العسكرية، وإمكاناته الاقتصادية الفائقة وقدرته الإعلامية التي لا تحد، ومسخّراً له سائر الأنظمة القائمة في العالم الإسلامي، حيثما وجدت تلك الحركات الإسلامية، لشن الحرب عليها، والتضييق على عضويتها، بعد وصمها بالأصولية أولاً، ووسمها بالإرهاب الذي أصبح كلمة السر لإعلان الحرب على أي جماعة أو تنظيم، أو فرد، ثانياً.

في ظل هذا الوضع الدولي الذي يتّسم بالتعقيد، وعلى وجه الدقّة في ظل العولمة كحركة «قسرية تسعى –بالاعتماد على احتكارها للمال والإعلام والتقنية– إلى إعادة تشكيل العالم وفق الصورة التي يريدها المركز، فتتحول المفاهيم الليبرالية في نسختها الأمريكية المعاصرة إلى مفاهيم وقيم ومواقف إنسانية مشتركة لا تعرف حدود الثقافات»[٢]. في ظل هذه الظروف والبيئة الدولية التي هذه سماتها تنشأ أسئلة منطقية: ما هو مستقبل الحركات الإسلامية؟ هل ستتمكن من تجاوز تحدياتها الداخلية؟ وهل ستصمد أمام بطش الأنظمة المحلية المحيطة بها؟. إن جملة من الأسئلة تطرح نفسها على الحركات الإسلامية: ما هو تصورها للعلاقة بين الدين والدولة؟ أو ما هي نظريتها في السياسة والحكم؟ ما هي رؤيتها للدولة القائمة التي تعيشها قومية كانت أو ليبرالية أو غيرها؟ ما هي نظرتها للآخر والذي يمثله

٢. د.محمد بن نصر، قيم العولمة والبديل الإسلامي، مجلة تفكّر، معهد إسلامية المعرفة، جامعة الجزيرة، المجلد، ٦، العدد ١، ٢٠٠٤م، ص ص ١٢٩–١٥٨.

الغرب؟ وهي أسئلة ربما قررت كيفية الإجابة عليها مصير الحركات الإسلامية في مستقبل أيامها إلى حد كبير.

التحديات الماثلة:

ثمة تحديات ثلاثة، ربما شكّلت هي وكيفية الاستجابة لها مستقبل الحركات الإسلامية إلى حد كبير. أول هذه التحديات تحدًّ ذاتي داخلي، وهو فكري أو مفهومي بالدرجة الأولى، يتعلق بكل حركة إسلامية في بلد معيّن على حدة، من حيث كونها حركة شعبية تلتمس السند من الجماهير، ومن حيث كونها حركة اجتماعية سياسية لها أطروحاتها في إصلاح المجتمع والدولة في آن معاً باعتبار الدولة بعض آليات المجتمع. وهي تصدر عن مفاهيم مردّها إلى الإسلام في الاعتقاد والتشريع تشكل أيديولوجيتها التي ترى فيها البديل الأنسب لمجتمعاتها بعد أن لم تحقق العلمانية، التي هيمنت على توجهات الأنظمة القائمة لفترات تطاولت، نجاحات تذكر. وإذا كانت «مفاهيم الاستخلاف والاستعمار والتمكين هي المفاهيم التي يقدمها القرآن الكريم كأصول معرفية لشرح وتفسير العلاقة بين الاجتماع الإنساني والأرض والكون»[٣] فإن الحركات الإسلامية تظل مطالبة بإثبات أن بمقدورها أن تنطلق من تلك المسلمات إلى قيادة المجتمع وإدارة شأن الدولة وتحقيق مصالح مواطنيها في ظل التوجه العام نحو تحديث أنماط الحياة في المجتمعات الإنسانية ومواكبة مستجدات العصر، مع الحفاظ على معادلة دقيقة بين قيم الإسلام وهديه في الاعتقاد والتشريع وتطوير الكسب البشري مستفيدين من التجربة الإنسانية على وجه الإجمال والعموم. وبعبارة أخرى، مواكبة مستجدات العصر في إطار قيم الدين الحق.

إن انقطاع الحركات الإسلامية عن نموذج التعبير عن المثال، لعهود تطاولت، يجعل مهمتها عسيرة جداً في هذا العصر، إذ يلزمها تطوير خطابها ليستوعب قضايا مجتمعاتها التي تضم المسلمين وغير المسلمين، في الغالب الأعم، حيث تطرح قضايا الحريات وحقوق الإنسان بقوة، وقضايا العلاقات الدولية في ظل مصالح متشابكة وعلاقات متداخلة في السياسة والاقتصاد تمثلها الشركات عابرة القارات والتي أصبح لها نفوذ داخل البلدان التي تشكل الحركات الإسلامية بعض

٣. د.محمد مجذوب محمد صالح، أصول السياسة في التصور الإسلامي، الخرطوم، شركة مطابع السودان للعملة المحدودة ٢٠٠٣م، ص ص ٦٣-٦٤.

مواطنيها.

ومع الاعتراف بأن «التاريخ في نظرية الأمة هو الذي يعطي أفرادها حالة وعي ثاقب بمستقبلها وباجتماعها وبتغيراته، ويشعر أفراد الاجتماع كذلك بأصالة ذاتهم وكينونتهم، أي كونهم في الاجتماع وفي الكون»[٤]، إلا أنّ الانكفاء على التاريخ وكسب السابقين على أنه غاية ما يمكن بلوغه يسهم في تعطيل حركة المجتمعات إلى الأمام، ويقعدها عن مواكبة مستجدات العصر. وإنما يغني الحركات الإسلامية أن تنظر إلى تاريخها – خاصة فتراته المنيرة – كنماذج أقرب إلى المثال الذي ترتجيه، لكن صور التعبير عن ذات المثال لا بد أن تتبدل، لأن المتاح من التجربة الإنسانية والمعينات على التعبير، في مختلف أوجه الحياة اليوم، لم يكن متيسراً للسابقين، الأمر الذي يجعل المقايسة إلى كسبهم غير منطقية إن لم تنسب إلى ظروف عصرها الذي وقعت فيه. ومقتضى ذلك أن تدرك الحركات الإسلامية أن من الشريعة أشكالاً ورسوماً وتعبيرات «صيغت من مادة الواقع الظرفي لعهد التنزيل قوة لدفع الدين في نموذجه الأول ورمزاً لمعنى قد ينزله الخلف برسم آخر في واقع مختلف، ومنها عفو متروك لحرية الاختيار والاجتهاد– وفي سياق كل ظرف زمني – رأياً يفسر مغزى الدين بالمقال أو عملاً يفسره المثال»[٥].

في ظل هذا الواقع المعقد لا يغني الحركات الإسلامية مجرد إحياء موات الدين ومحاولات إحداث نهضة بعد الخمول الذي اعترى مجتمعاتها، والتذكير بأصول الدين، فحسب، وإنما يقتضيها الأمر تجديد أشكال وصور التعبير عن التدين في شتى مناحي الحياة بما يناسب الظرف الزماني والمكاني الذي تعيش، وإلا فإن مواكب المجتمع الإنساني المتسارعة ستتجاوزها بآماد بعيدة وتعقد مهمتها أيما تعقيد. ولعل أهم ما ينتظر الحركات الإسلامية من جهد هو رفع الجهالة عن مبادئ الإسلام في أوساط العامة من المسلمين حولها، والتأكيد على القيم الأهم التي اعتنى بها الإسلام في شأن الإنسان كإطلاق المشيئة وترك الإرادة وبسط الحرية وترسيخ مبادئ الشورى، ونحوها من المبادئ التي تحكم الجماعات والمجتمعات. لا بل أثبتت التجربة أن الحركات الإسلامية كسائر منظمات المجتمع عليها أن تهيّي

٤. المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥. د.حسن الترابي، الدين والتجديد، مجلة الفكر الإسلامي، جماعة الفكر الثقافي الإسلامية، السنة الأولى، العدد الثاني، سبتمبر ١٩٨٤م ص ص ١٣–٤٥.

نفسها باكتساب القدرة على الاستجابة لكل ما من شأنه أن يمس معاش الناس وحياتهم اليومية، حتى إذا منحوها ثقتهم يوماً ما كانت قادرة على أن تضطلع بمهام التنمية المستدامة، من تأسيس البنيات، وتوفير الخدمات الضرورية اللازمة كالصحة والتعليم ونحوها، وتجاوز ذلك إلى تحسين حياة الناس باستمرار التماساً لرفاه العيش الذي يتطلّع إليه الناس في كل مكان، سيما في ظل إمكانات الاتصال والإعلام وتدفق المعلومات المهول، الأمر الذي يجعل المفارقة في ظروف العيش في بلاد العالم الذي يعيش الرفاه، والعالم الآخر، الذي تمثل بلدان الحركات الإسلامية بعضه، والذي لا يجد إلا الكفاف، تجعل المفارقة واضحة لكل ذي بصر وبصيرة.

إن الحركات الإسلامية، كما يذهب إلى ذلك لؤي صافي في دراسته: الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، بحاجة إلى «تطوير نموذج سياسي مناسب للبنى الاجتماعية السياسية المعاصرة تتطلب الجمع بين مقتضيات الانتماء الحضاري إلى الثقافة العربية الإسلامية ومتطلبات تطوير نظام سياسي قادر على الاستجابة لتحديات الحاضر وتلبية احتياجات المستقبل، بمعنى أن النموذج السياسي المنشود يجب أن يعتمد على مبادئ الأمة وقيمها العلوية أساساً لترشيد عملية تطوير بنى اجتماعية واقتصادية وسياسية وتوجيه الاجتهادات الرامية إلى البحث عن مناهج وأساليب عمل تتناسب وحجم التحديات المعاصرة»[٦].

التحدي الآخر الذي يواجه الحركات الإسلامية من تلقاء نفسها هو التحدي التنظيمي الداخلي، فكثيراً ما تنشأ الحركة في ظرف مجتمعي معيّن فتفرض على نفسها نوعاً من التنظيم، ليس هو الأمثل بالضرورة، وإنما هو الممكن الذي يفرضه الظرف الزماني والمكاني، كأن يأخذ عملها طابع السرّية المفرطة، أو المركزية القابضة، أو تجنح إلى التشدّد في انتقاء العضوية بما يضيّق ماعون الحركة إلى أبعد حد ويؤجل انفتاحها واتساع قاعدتها.

قد تنفتح بعض الحركات إذا تبدّلت الظروف من حولها وألفت نوعاً من الانفراج حولها حتى تبلغ حد الترهل، فتتعذّر إحاطتها بعضويتها وإخضاعها لأعرافها ونظمها التربوية والسلوكية، وضوابطها التنظيمية، فيظهر في أوساطها

٦. لؤي صافي، الدولة الإسلامية بين الإطلاق المبدئي والتقييد النموذجي، مقال،
http://www.biblioislam.net/Elibrary/Arabic/library/searchResult

التفلّت، أو يعتريها الخلاف، حول بعض القضايا مما قد يتعلق مباشرة بنظامها الداخلي، وقد يتعلق الأمر بموقف خارجي لكن صناعته تتم داخل الأطر التنظيمية للحركة مما قد يفضي إلى الخلاف، وربما الانقسام في بعض الأحيان.

ولئن تعرّضت الحركات لبعض هذه المشكلات في مراحل تأسيسها الأولى، فإن تعرّضها لمثلها أدعى حين تتطور الحركة وتطرح نفسها في ساحات العمل العام فيرد إليها النقد ليس من تلقاء عضويتها فحسب، وإنما من المجتمع الخارجي الذي يحيط بها ويرقب أداءها. وكثيراً ما يكون لذلك النوع من النقد تأثيراته على مواقف الحركة الداخلية، وقد يقتضيها، بعض الأحيان، إعادة النظر في بعض توجهاتها العملية، وتطبيقاتها لبعض المبادئ، وتدابيرها التنظيمية هياكل ومواعين وأسس استيعاب عضويتها بسطاً لها وقبضاً، واتسّاقاً في علاقاتها المؤسسية وضوابط أدائها.

إنّ التحديات الفكرية والتنظيمية التي تعرضت لها بعض الحركات الإسلامية لم تكن هي نفسها التي تعرضت لها الحركات كلها، وبالتالي لم تلق ذات الاستجابة من تلك الحركات، وإنما تعددت أنواع الاستجابة لها وأنماط التعامل معها. فالحركة الإسلامية في إيران مثلاً، تسلط عليها النظام الشاهنشاهي لعشرات السنين فضيّق عليها، واستخدم معها كل صنوف التعذيب والترهيب كالنفي والسجن والاغتيال، وحين بدأت طلائع الثورة تظهر لم يوفر النظام ضرباً من ضروب البطش إلا استخدمه، لكن ذلك كله لم يمنع من قيام الثورة التي أطاحت بالشاه وأقامت مكانه نظاماً إسلامياً وفق مذهب الامامية الاثني عشرية. لكنّ الحركة الإسلامية في إيران تعرضت لتحديات جمّة بعد بلوغها السلطة عن طريق الثورة العنيفة، حيث برزت من خلالها تيارات فكرية متعددة، وإن كان التيار المهيمن والغالب هو التيار الذي كان يجنح إلى تركيز سائر السلطات في يد الولي الفقه، ويمارس السلطة مستمداً سنده من كاريزما الإمام الخميني، الأمر الذي أدى إلى صراعات في بداية الثورة انتهت بابتعاد رئيس الوزراء، ثم بترك رئيس الجمهورية منصبه واللجوء إلى خارج البلاد بعد دعوته للثورة على النظام، وقد أعقبت ذلك مظاهر العنف والعنف المتبادل وظل بين تيارين أحدهما موسوم بالاعتدال والآخر بالتشدّد، وظل التجاذب هو الطابع الغالب في الحياة السياسية في ظل الثورة الإيرانية.

أما في تركيا فإن المواقف المعلنة لحزب العدالة والتنمية الذي بلغ السلطة عن طريق الانتخاب تثير جدلاً كثيفاً حوله، بعضها من تلقاء العلمانيين الاتراك والغرب

المعادي للإسلام تصوّر ممارسات الحزب على أنها مؤامرة لبلوغ السلطة وإقصاء التيار الحداثي في تركيا، والبعض الآخر من تلقاء الإسلاميين الاتراك الذين كان حزب العدالة والتنمية بقياداته جزءاً منهم تحت قيادة المهندس نجم الدين أربكان، إذ يذهب هؤلاء إلى اتهام قادة الحزب بالتآمر على التيار الإسلامي والحيلولة بينه وبين الاقتراب من المثال الإسلامي المنشود.

وللوقوف على ما انتهى إليه أمر الحركة الإسلامية في تركيا اليوم، قد يكون من المفيد النظر في خلفيات واقعها. إذ شهدت نهاية الدولة العثمانية عنفاً زائداً، واتخذت تركيا العلمانية الحديثة موقعاً مميزاً في الخريطة السياسية والإستراتيجية العالمية، الأمر الذي عطّل ميلاد التيار الإسلامي السياسي في تركيا قياساً بدول أخرى، ووضع العقبات أمام القوى ذات التوجه الإسلامي بقدر لم يتعرض له غيرها في بلاد أخرى. لكن حقبة عدنان مندريس التي استمرت عقداً من الزمان بين ١٩٥٠م و١٩٦٠م – أحدثت نوعاً من التحول أفسح نتيجته المجال للتوجهات الإسلامية السياسية في تركيا.

كانت الحركات الإسلامية، وقتئذ، قد أصبح لها وجود في شتى بقاع العالم الإسلامي؛ مصر وباكستان وسوريا والعراق والأردن وإندونيسيا، وبارتخاء قبضة العلمانية الأتاتوركية المناهضة للدين بدأت مجموعة من أبناء الصفوة التركية في بلورة رؤية جديدة للسياسة في تركيا، تصدر عن الإسلام. مضى، نتيجة ذلك، أمر الحركة الإسلامية صعداً، واتجهت الدولة نحو استيعاب الإسلام خلال تولي تورغوت أوزال الرئاسة بين عامي ١٩٨١م – ١٩٩٣م، وفي الختام لم تتمكن الدولة من التحكم في القوة الصاعدة للإسلام السياسي. وفي انتخابات عام ١٩٩٦ نجح حزب الرفاه –الواجهة السياسية للحركة الإسلامية– في الحصول على أكبر كتلة برلمانية، الأمر الذي أهله لتشكيل الحكومة بعقد تحالف مع إحدى الكتل البرلمانية الأخرى. وقد حدث بالفعل أن اتفق نجم الدين أربكان والسيدة تانسو تشيلر، رئيسة حزب الطريق القويم، على أن يرأس كل منهما الوزارة نصف الفترة البرلمانية، وقد نجحت حكومتهما في تحقيق نجاحات اقتصادية مقدرة، منها خفض معدلات التضخم وتحقق خلال فترة حكمهما نمو اقتصادي غير مسبوق[٧].

٧. بشير موسى نافع، الحركة الإسلامية في تركيا: أزمة العلمانية الشاملة، مقال على الإنترنت
http://www.aljazeera.net/NR/exeres

حرص أربكان على تجنب الصدام مع القادة العسكريين عبر مجلس الأمن القومي، كما تجاهل مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي واتجه نحو المنطقة العربية والعالم الإسلامي في محاولة لإقامة مجموعة اقتصادية من الدول الإسلامية الرئيسة كالسعودية ومصر وماليزيا وإيران، الأمر الذي يعني تحولاً استراتيجياً في وجهة تركيا، إذا حدث. لكن أربكان أرغم في عام ١٩٩٧م، أي بعد عام واحد من رئاسته للوزارة، على تقديم استقالته، ففعل تجنباً لانقلاب عسكري جديد. وفي عام ١٩٩٨م حظر حزب الرفاه من العمل السياسي، وبدأ القضاء التركي في ملاحقة أربكان وعدد من قادة حزبه بتهم تتعلق بانتهاك مواثيق علمانية الدولة وإهانة رموزها، فأسس أربكان حزباً جديداً باسم حزب الفضيلة، لكنه ما لبث أن تعرض للخطر هو الآخر عام ٢٠٠٠م، وبدا واضحاً إصرار الجيش وبيروقراطيي الدولة على حجب أربكان عن الدعم الانتخابي الكافي للمشاركة في الحكم تارة أخرى. وفي هذا الوقت بالذات بدأت تظهر التشققات داخل حزب أربكان وبين أتباعه.

فمجرد حظر حزب الفضيلة عام ٢٠٠٠م أعلن رجب طيب أردوغان ومجموعة من رفاقه رغبتهم في تأسيس حزب مستقل. وفي العام الذي تلاه أعلن عن حزب العدالة والتنمية بقيادة أردوغان وعبد الله غول. لقد كان أردوغان في سابق عهده عضواً في حزب السلامة الوطني واستمر عضواً في الأحزاب التي درج أربكان على تاسيسها بعد حظر سلفها، وفي عام ١٩٨٥م غدا أردوغان رئيس فرع حزب الرفاه الوطني في إسطنبول، وفي عام ١٩٩٤م فاز في انتخابات رئاسة بلدية المدينة، وأهلته إنجازاته التي حققها خلال فترة رئاسته للمدينة لكسب شعبية فائقة، ولكنه تعرّض للملاحقة بتهم إهانة ذكرى أتاتورك.

عند تأسيس حزب العدالة والتنمية أعلن أردوغان أن حزبه سيحافظ على أسس النظام الجمهوري ولن يحتك بالقوات المسلحة. وكان يطمح إلى إقامة توافق سياسي بين الأتاتوركية والإسلام، على نحو يسمح بقيام حكم عقلاني يضع حداً للحرب التي تشنّها الدولة على الدين، ويمنع انفجار الصراع بين أنصار الهوية الإسلامية وحرّاس القيم العلمانية للجمهورية. انطلاقاً من هذا المفهوم المعلن– الذي يشبه تبني حزب العدالة والتنمية له نوعاً من التقية – واستناداً إلى شعبيته الهائلة التي حصل عليها قادته إبان إدارتهم لعدد من البلديات، وبدعم هائل من قطاعات اقتصادية كاتحادات التجار والصناع المسلمين، وبكوادر ناشطة من

الشبان ذوي الكفاءة، أدار حزب العدالة والتنمية حملة انتخابية مميزة في عام ٢٠٠٢م وكانت النتيجة فوزاً ساحقاً للحزب الجديد، وإخفاقا ظاهراً للأحزاب العلمانية التقليدية، يمينها ويسارها. ورغم الشكوك العميقة والتوجّس من قبل الجنرالات بإزاء حزب العدالة والتنمية لم تتخذ المؤسسة العسكرية أي إجراءات هذه المرة لحرمان الحزب بعد فوزه، من أن يشكل حكومته. كان المراقبون، وفي الذهن ممارسات الجيش السابقة، يتوقعون أن يقع صدام بينه وبين حكومة حزب العدالة والتنمية، «ولكن المفاجأة كانت في نجاح أردوغان ورفاقه في إدارة حكومة بالغة الكفاءة وتطبيق برامج إصلاح سياسي واقتصادي لم تعرف تركيا مثيلاً له منذ نصف قرن على الأقل»[٨].

المسعى الحالي لإيجاد منطقة توازن بين العلمانية المعادية للدين والإسلام لم يحدث لأول مرة. فقد انتهت التجربة التي خاضها عدنان مندريس نهاية دموية. ولكن تركيا اليوم تختلف كثيراً عن تركيا الخمسينيات، ليس فقط لأن التيار الإسلامي بات أكثر قوة وانتشاراً، بل أيضاً للعلاقة بالغة التعقيد بين تركيا وأوروبا فقد أصبحت علاقات الحب والكراهية التي تربط أوروبا موحدة، بتركيا الآسيوية والأوروبية العلمانية الإسلامية في آن معاً، ضمانة قوية لاستقرار الحكم المدني في أنقرة وتقليم أظافر مؤسستها العسكرية. «ولا يمكن إغفال الحكمة والنزاهة والإحساس بالواجب الذي يميز قادة العدالة والتنمية، بل ربما أصبح من الممكن القول إن تركيا العدالة والتنمية قد تصالحت أخيراً مع نفسها. وليس هناك من شك في أن نجاح أو فشل تجربة العدالة والتنمية سيطرح سؤالاً أكبر حول ما إن كان المثال التركي صالحاً للاستعارة والتطبيق في مناطق أخرى من العالم الإسلامي»[٩].

ظلت الحركات الإسلامية تتهم دائماً بأنها ضد مسلّمة من مسلّمات مجتمعها أو من مسلّمات النظام الذي يحكم، فهي في الأردن مثلاً، متهمة بأنها ضد الديمقراطية، بيد أنها لم تبد أي نوع من الحساسية تجاه مصطلح الديمقراطية، كما ذهب إلى ذلك إسحق الفرحان[١٠]، فضلاً عن حرصها على ترسيخ مسيرة الشورى

٨. المرجع السابق.
٩. المرجع السابق.
١٠. اسحق الفرحان، الإسلاميون في الأردن والديمقراطية.

والديمقراطية في بلادها، وتنمية الخبرة في مجال العمل السياسي والإسلامي على الساحة الأردنية، والمشاركة الفاعلة في الانتخابات النيابية، تعزيزاً للرمز الأساسي للديمقراطية. أما جلين روبنسون فقد ذهبت في دراسة لها إلى التأكيد على أن الحركة الإسلامية في الأردن كانت تعمل باتجاه الانفراج الديمقراطي منذ عام ١٩٨٩م كأفضل الحركات السياسية تنظيماً في الأردن، فقد كان للإخوان المسلمين مصلحة كبرى في تخفيف القيود السياسية التي عطلت تحقيقهم للعديد من أهدافهم السياسية. وفي حالة الإخوان المسلمين في الأردن أيدت المصالح التنظيمية الانفتاح السياسي، ويمكن للحركات الإسلامية، ليس فقط أن تتعامل مع الديمقراطية، بل أن تتبنّاها[١١].

لكن ذلك وحده لم يشفع للحركات الإسلامية، إذ يظل الاتهام قائماً بعدم ثبات موقفهم من الديمقراطية، مثال ذلك حين يذهب حيدر إبراهيم في كتابه التيارات الإسلامية وقضايا الديمقراطية إلى أن موقف الإسلاميين والحركات الإسلامية من الديمقراطية موقف مفتوح على كل الاحتمالات، وبالتالي تصعب تسميته موقفاً، إنما هو حالة أو وضع متغير بحسب الظروف السياسية والمعطيات الاقتصادية – الاجتماعية والمستوى الثقافي لكل حركة أو تنظيم أو مجتمع[١٢].
غير أنّ آخرين يرون خلاف هذا الرأي، إذ يؤكد زكي أحمد على الكثافة والوتيرة المتصاعدة التي تطرح بها الديمقراطية في الخطاب الإسلامي المعاصر، الأمر الذي يعني تحولاً في الرؤية السياسية وتغيراً في النظرة الفكرية السياسية عند الإسلاميين. ولا يوجد، حسب ما ذهب إليه زكي أحمد، في الخطاب الإسلامي المعاصر من يرفض الديمقراطية كلية إلا نادراً، وهذا النادر لا يحظى بتأييد كبير في الوسط الإسلامي، وبالتالي ليس من الإنصاف تعميم القول إن الإسلاميين بهذا الإطلاق، لا يؤمنون بالديمقراطية[١٣].

أما سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل فيتخذ من تجربة الجزائر نموذجاً له فيشير إلى تطورات الأحداث بدءاً من إعلان جبهة الإنقاذ عن نفسها كحزب سياسي ودخولها معترك انتخابات البلديات، ثم انتخابات المجلس الوطني

١١. قلين روبنسون، الأردن والديمقراطية.
١٢. د. حيدر إبراهيم: التيارات الإسلامية والديمقراطية
١٣. زكي أحمد: http://www.aljazeera.net/NR/exeres/htm

التشريعي، وظهور النتائج الأولية لصالح الجبهة التي تشكلت من العديد من القيادات الإسلامية على تنوعها، ويخلص إلى أن غاية الأمر في هذا السياق أن ممارسات معظم الأطراف إن لم تكن كلها قامت على أساس من الإخلال بالعقد أو الالتزامات الديمقراطية المترتبة عليه أو المسؤولية المرتبطة به[١٤]. فالقوى السياسية غير الإسلامية حاولت ضمن تصريحات متعددة ومتراكمة كانت تشير، رغم اعترافها بالنتائج، إلى اتهام الطرف الفائز بأنه ضد الديمقراطية وصارت تجمع شهادات الإدانة في محاولة منها للتشكيك في النتائج وما يتولد منها من التزامات.

في الوقت الذي لم تتمكن فيه الحركات الإسلامية من التخلص من التهمة بأنها ضد الديمقراطية، تعاني هذه الحركات كما يعاني غيرها من غياب الديمقراطية، لأن الأزمات الحقيقية التي تعيشها المجتمعات الإسلامية هي غياب الديمقراطية بالدرجة الأولى كما يذهب إلى ذلك د. محمد بن نصر، في مقاله (قيم العولمة والبديل الإسلامي)، لأنّ مؤدى ذلك هو غياب الإنسان الحر الذي يمتلك أدوات التفكير، ويمتلك إمكانات الفعل. وقد غاب، في تقديره، عن الذين افترضوا أنّ جوهر الأزمات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والسياسية أزمة عقل مستقيل تصلبت منهجيات تفكيره، أن هذا التصلّب للعقل جزء من التصلب الذي أصاب الواقع الإسلامي في أبعاده كافة، وفي كل الأحوال ليس بمقدور هذا العقل أن يتخلص من حالة الاستقالة التي يعانيها، إلا إذا تمكن الإنسان المسلم أن يتخلص من الاستبداد السياسي، والظلم الاجتماعي، لأن نقد العقل لذاته لا يكفي كي ينتج، ولن يبدع إلا في أجواء تتيح للإنسان حرية التفكير، وتوفر الحد الأدنى من الأمن الاجتماعي[١٥].

لكن غياب الديمقراطية ليس هو وحده الذي تعانيه الحركات الإسلامية وغيرها من مواطني العالم العربي والإسلامي، لأن الاستعمار قبل أن يغادر بلادهم، والحكومات التي أعقبته، سعوا لإقصاء الإسلاميين عموماً من العمل السياسي وسخرّت تلك الحكومات قوتها وجبروتها وبطشها لحجبهم عن التأثير في الفعل السياسي، لكن تلك الصعاب لم تمنع الإسلاميين من أن يبذلوا جهوداً مقدرة كما

١٤. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل(الجزيرة)

١٥. د. محمد بن نصر، قيم العولمة والبديل الإسلامي، مرجع سابق

شهد بذلك من لا صلة لهم بهم. فقد بذلوا الجهد كله لإصلاح المجتمع من وجهة نظرهم، إذ أسهموا في رفع مستوى وعي مواطنيهم بدينهم، وأقاموا مؤسسات طوعية وتعليمية وخدمية واقتصادية، وشكلوا جبهات وتحالفات مع الأحزاب الأخرى لتشكيل جماعات ضغط لها تأثيرها في القرار السياسي وخاضوا الانتخابات ودخلوا المجالس المحلية والتشريعية القومية، وشاركوا في السلطة وإدارة الدولة في بعض الدول، وفي الآونة الأخيرة تولوا قيادة بعضها منفردين.

لقد تعرضت الحركات الإسلامية لصنوف من القهر في بعض البلدان من الأنظمة الحاكمة منها مصر، على سبيل المثال، حيث نشأت كبرى الحركات الإسلامية (الإخوان المسلمون)، التي كانت وثيقة الصلة بنظام يوليو ١٩٥٢م في بداياته، بيد أن النظام انقلب عليها، فأعدم نفراً من قادتها، وأودع المئات من عضويتها السجون، الأمر الذي أفرز تياراً متشدداً من عضوية الحركة كرد فعل طبيعي للبطش والإفراط في استخدام القوة. ولم يثن ذلك الحركة الإسلامية في مصر عن أن تمضي في طريق عنايتها بالمجتمع وفي إصلاح شأنه. ورغم تعاقب الأنظمة التي لم تغير سياستها تجاه الحركة، إلا أنها استطاعت أن تحافظ على اتساع قاعدتها وصلتها بالمجتمع الواسع، مما أكسبها شعبية في أوساط عامة الناس، عبّرت عنه حين أتيحت الفرصة للحركة فرصة المشاركة في الانتخابات النيابية حيث حصلت الحركة على عدد كبير من المقاعد البرلمانية يؤهلها لأن تكون القوة المعارضة الأولى للنظام القائم، الأمر الذي جعله يكشف عن مخاوفه حين جرد عليها حملة من الاتهامات والمحاكمات ليحد من نشاطها المحلي وعلاقاتها العابرة.

وفي باكستان ظلت الجماعة الإسلامية تجد عنتاً ومشقّة في ممارسة وظيفتها، الأمر الذي أبطأ إيقاعها، وحين بلغت من التطور وكسب الخبرة شأواً يؤهلها للخوض في معترك السياسة أنشأت الواجهات مع غيرها من الجماعات الإسلامية لممارسة الضغط على الأنظمة التي تعاقبت عليها، لكنها ظلت محل اتهام من كل الأنظمة، واليوم تُسخّر هي وغيرها لتخويف أعداء النظام في الوقت الذي تطالها فيه التهم. وظل النظام، سيما في عهد برويز مشرّف، يضع العوائق أمامها وأمام غيرها حتى لا تفلح في زحزحته عن كرسي الحكم في ظل التعقيدات المحلية والإقليمية التي تعيشها باكستان والمنطقة من حولها، والتي ليس أقلها إعلان حالة الطوارئ وإعلان الأحكام العرفية.

لقد ظلت الأجهزة الأمنية في سائر بلدان العالم العربي والإسلامي أداة القوة الغاشمة للسلطة التي تقمع بها معارضيها، ومسوّغها لذلك دائماً هو الحفاظ على الأمن القومي وبسط هيبة الدولة، في ذات الوقت الذي يستباح فيه الأمن القومي لهذه البلاد ويفتح على مصراعيه أمام الاستهدافات الخارجية المعادية (الإقليمية والدولية)، وما تتعرض له الحركات الإسلامية من تلقاء تلك الأنظمة هو ما تتعرض له سائر قوى المجتمع المدني الأخرى، لأن القوى الأمنية ليس من شأنها التمييز، بل تصادر الحراك الاجتماعي كله دون استثناء. وقد غلب نتيجة هذه العقلية مفهوم أن قوة الدولة وهيبتها لا تظهران إلا في مواجهة شعوبها، وتغفل هذه الأنظمة وأجهزتها الأمنية عن حقيقة مهمة هي أن قوتها من قوة شعوبها، وأن الشعوب تضعف وتخور عزيمتها في ظل القهر والتسلط، فالشعوب المقهورة لا تقاوم، وأن صون كرامة الإنسان وتمتعه بحريته يدفعانه إلى الدفاع عنها وعن وطنه بكل ما أوتي من أسباب القوة، وربما تكتشف الأنظمة الحاكمة يوماً ما أنّ أمامها فرصة للتصالح مع مواطنيها إن ضيَّعتها ندمت.

تلك هي التحديات على الصعيد الداخلي من ذات الحركات أو من تلقاء الأنظمة التي تناصبها العداء في الغالب الأعم. أما على الصعيد الدولي فلئن ظلت السمة الغالبة على العلاقات الدولية حتى نهايات العقد التاسع من القرن الماضي هي الحرب الباردة بين محوري القطبية الثنائية، فإن انهيار الاتحاد السوفيتي، قد أخلى الساحة للولايات المتحدة لتصبح القطب الأوحد، ولتخرج على الملا ومن ورائها أوروبا الغربية وهي ترفع شعارات النظام الدولي الجديد ولتعلو نبرة المطالبة بالحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان. لكن المفارقة ظلت تكمن في المعايير التي تطبق بها هذه المبادئ، إذ إن السعي لتحقيقها ظل رهيناً بمدى انسجامها مع مصالح منظومة النظام الجديد. وليس أدل على ذلك من المثالين اللذين شهدهما العقد الأخير من القرن المنصرم. فحين دخلت القوات العراقية الكويت في أغسطس ١٩٩١م غازية، استنفرت منظومة النظام الدولي الجديد لردع العراق وإنهاء الأزمة التي نجمت عن غزو الكويت، بيد أنّ نفس المنظومة ظلت تلزم الصمت وهي تشهد ما يجري في الجزائر حين انحاز الشعب إلى جانب جبهة الإنقاذ في إطار عملية انتخابية مشروعة، وفق معايير وضوابط أشرف عليها النظام القائم، فلم يعترف بالنتيجة لأنها لم تأت وفق أهواء المعادين للتوجه الإسلامي، لكن لأن الضحية هناك هي حركة إسلامية، لم تتحرك القوى الدولية الكبرى لمناصرة جبهة

الإنقاذ التي اكتسحت الانتخابات الجزائرية، ومنذئذ بدأت تتكشف الحقائق عن طبيعة النظام الدولي الجديد، وأخذ يسفر عن توجهاته مع كل حدث جديد من الأحداث الجسام التي حفلت بها الساحة الدولية، في خواتيم القرن العشرين وبدايات هذا القرن.

ولعل الحدث الأهم الذي اتخذ مسوّغاً لسلسلة ممارسات تلته، وصبغ ميدان العلاقات الدولية بالصبغة التي غلبت عليه مؤخراً، هو ضرب برجي التجارة في نيويورك في ١١ سبتمبر ٢٠٠١م، ولعل أكثر المتأثرين بذلك هم شعوب العالم الإسلامي لارتباط الأحداث بإسلاميين، إذ علت نبرة صدام الحضارات بعد وصم الإسلاميين بالإرهاب، وغلبت نزعة اللجوء إلى استخدام القوة والقهر لإملاء الإرادة على الشعوب المستضعفة، بل انتُقصت حتى حريات مواطني البلاد الليبرالية نفسها بحجة الحفاظ على الأمن القومي لتلك البلاد في مواجهة ما يتهددها من مخاطر مصدرها الإرهابيون.

كان أبلغ أنواع العنف والميل إلى قهر إرادة الآخرين عن طريق القوة الغاشمة هو ما حدث في أفغانستان بحجة ملاحقة أسامة بن لادن ومن والاه، والإطاحة بنظام طالبان باعتباره مارقاً على النظام الدولي ولا يذعن لأوامره، ثم أعقبت ذلك أحداث غزو العراق المشهودة خارج إطار الشرعية الدولية، ومآلاتها التي صارت إليها. وقد اتسم خطاب الغرب بروح العدوان ووصم الإسلام والإسلاميين حيناً بالفاشية الإسلامية، كما ورد على لسان بوش إبان العدوان الإسرائيلي على لبنان ٢٠٠٦م، وسبقت الإشارة إلى الحروب الصليبية في أتون الحملة على ما يطلق عليه الإرهاب الدولي، وقد غلب طابع الاستقطاب الحاد بحيث صنّف العالم إلى فئتين: إما معنا أو مع الإرهاب[١٦].

و لم يقتصر الأمر على الساسة وحدهم، وإنما تخطاهم إلى قادة الفكر الإستراتيجي في الولايات المتحدة حيث وضع المفكران صمويل هنتنغتون وفرانسيس فوكوياما الإسلام كعائق أمام تقدم المجتمع البشري، متهمين إياه بالإرهاب بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ومن مقتضيات ذلك في تقديرهم شحذ جميع الأسلحة

١٦. عبد الحسين شعبان، الإسلام في السياسة الدولية: حوار الحضارات والإرهاب الدولي، الجمعية العربية للعلوم السياسية، العدد ١٥، ٢٠٠٧م صفحات ١٥٩، ١٧٤.

العسكرية والفكرية والسياسية والاقتصادية والنفسية لمقاومته. وقد مضى بيان المثقفين الأمريكيين الستين بعد أحداث سبتمبر على ذات النهج، إذ كان أقرب إلى البلاغ الحربي منه إلى البيان الثقافي أو السياسي رغم دعوته إلى الحوار(١٧). ولئن كانت الولايات المتحدة قد بادرت بالحملة ضد الغرب والمسلمين، إلا أنها لم تكن وحدها في الساحة، إذ وقفت إلى جانبها بريطانيا والعديد من دول أوروبا.

كان الرعب قد سبق إلى منظومة الدول العربية وسائر بلاد العالم الثالث فدفعها ذلك إلى التعبير عن حسن نواياها تجاه الولايات المتحدة واستعدادها للمضيِّ معها على طريق مكافحة الإرهاب، فانعكس الأمر تشديداً في قبضة هذه الأنظمة على مواطنيها وتضييقاً على حركة المجتمع المدني وخصماً على الحريات العامة وحقوق الإنسان. إذ تبارت تلك الأنظمة في تقديم قوائم بمن وصمتهم بالإرهابيين وحصر نشاطهم وشبكاتهم، بل ذهب البعض إلى أكثر من ذلك حين أسلم أعداداً من المتهمين بالإرهاب إلى الولايات المتحدة، وتبادلتهم بعض الأنظمة بينها، بحيث يعاد لكل نظام رعاياه ممن كانوا يقيمون في بلدٍ ثانٍ كلاجئين سياسيين أو معارضين للنظام في بلادهم.

لكن الأدهى من ذلك هو أنه، وفي خضم الحملة على الإرهاب، أريد لبعض أعمال المقاومة أن تختلط بالإرهاب فأدرجت المنظمات الفلسطينية على قائمة الإرهاب، وكذا حزب الله اللبناني. أما الدول فقد أدرج منها في قائمة الإرهاب كل من سوريا وإيران والصومال والسودان ولبنان، وأصبح سيف الوصف بالإرهاب مرفوعاً فوق رقاب كل من تسول لهم أنفسهم الخروج عن طاعة النظام الدولي الجديد، من الأنظمة الحاكمة في المنطقة العربية والإسلامية. وقد أخذت الحملة على الإرهاب أشكالاً مختلفة، وبلغت ذروتها في التبشير بمشروع الشرق الأوسط الجديد، ولم تكن الحملة الإسرائيلية على لبنان سوى حلقة من حلقاتها، بيد أنها باءت بالفشل والإخفاق. ومن ناحية أخرى أخذت الحملة على الإرهاب طابعاً لازمها على الدوام هو أنها ظلت تدين إرهاب الأفراد وتغض الطرف عن إرهاب الدولة بل تلتمس له المبررات. وظلت الحركات الإسلامية على الدوام المستهدف الأول من قبل تلك الحملة، ومن لم تطله يد النظام الدولي –المتمثل في أمريكا وأوروبا ومن والاهما– طالته يد الأنظمة المحلية، حيث هو،

١٧. المرجع السابق.

تضييقاً وترهيباً، وحصاراً وتشريداً، وحبساً وإعداماً في بعض الأحيان، لأنّ رضا الولايات المتحدة وبقاء تلك الأنظمة كان يتطلب فعل كل ذلك.

لم يقتصر الأمر على بنيات الحركات الإسلامية ومنظوماتها القائمة في بلدانها، وإنما تخطّاها إلى كل نشاط كانت تمارسه أينما كان، وحيث إن الحركات الإسلامية وجماعات إسلامية أخرى، كانت تتخذ أذرعاً لها على هيئة منظمات طوعية، أو جمعيات خيرية، ترعى من خلالها أنشطة دعوية وأعمالاً إنسانية في شتى بلدان العالم بما في ذلك الغرب، فقد استهدفت تلك الأنشطة، وجمدت الحسابات المصرفية لمعظم الجمعيات والمنظمات التي كانت ترعاها، وحوصرت علاقاتها، ووجهت للعديد منها تهمة رعاية الإرهاب أو دعمه، وكان يكفي مجرد الشك لإلصاق تهمة من ذلك القبيل واتخاذ موقف من الفرد أو الجهة المتهمة، بوضعه في قائمة الإرهاب، هذا إذا لم يتعرض للحبس أو للمحاكمة.

ولما كان من الصعب فرز الأنشطة التي ترعاها الحركات الإسلامية أو جهات ذات صلة بها عن سائر الأنشطة التي يرعاها مسلمون، قد يكونون أفراداً في بعض الأحيان، فإن البلوى قد عمّت الجميع، ووجد المسلمون والعرب كافةّ أنفسهم في وضع لا يحسدون عليه، سيما أولئك الذين يقيمون في الولايات المتحدة واوروبا، فقد كان للتعبئة الزائدة والحملة الإعلامية الشرسة أثرها البالغ في تأليب الرأي العام الغربي ضد المسلمين والعرب خاصة، وابتدعت أساليب جديدة تمثلت في معسكرات الاعتقال الظاهرة والمستترة وغيرها من فنون التعذيب وامتهان كرامة الإنسان، وكل ذلك في إطار ما عرف بالحملة على الإرهاب. لقد ظل التحدي الأعظم الذي يواجه الحركات الإسلامية هو التحدي الدولي الذي تطال إجراءاته المباشرة الحركات الإسلامية، وتتعداها إلى الأنظمة المحلية فتحمل على الحركات بالمزيد من الإجراءات وتُسخّر في سبيل ذلك جهود المنظمات، ووسائل الإعلام، ومراكز البحث، وجميعها ذات قدرات فائقة فضلاً عن الدعم الذي تجده في سبيل تشويه صورة الحركات الإسلامية.

الحركة الإسلامية في السودان:

الظروف التي اكتنفت نشأة الحركة الإسلامية في السودان على الصعيد الدولي هي ذاتها التي اكتنفت نشأة حركات أخرى، فقد أعقبت نشأتها الحرب العالمية الثانية، أي خواتيم العقد الخامس وبدايات العقد السادس من القرن العشرين، وكان لوجود حركة الإخوان المسلمين في مصر سهم في نشأة الحركة في السودان.

ابتدرت الحركة نشاطها السياسي كجماعة ضغط إلى جانب اهتماماتها الدعوية، كما لجأت إلى حشد الجماعات الإسلامية الأخرى حول القضايا الأهم كقضية الدستور الإسلامي، كما هو الحال بالنسبة لجبهة الميثاق الإسلامي التي أعقبت ثورة أكتوبر ١٩٦٤م والتي أطاحت بنظام إبراهيم عبود العسكري. لكن ما لبثت العسكرية أن عادت مرة أخرى في مايو عام ١٩٦٩م بقيادة جعفر النميري ودعم اليسار، لتجد الحركة الإسلامية نفسها في مواجهتها بعد فترة ديمقراطية قصيرة، إذ لجأت إلى الجبهات كعهدها، فكانت الجبهة الوطنية هذه المرة، والتي ضمت إلى جانب الحركة الإسلامية كلاً من حزبي الأمة والاتحادي الديمقراطي. وبلغت المعارضة أقصاها حين لجأت قوى الجبهة الوطنية إلى القوة المسلحة، فدرّبت منسوبيها في ليبيا وعبّأتهم، ثم سربتهم سراً إلى الخرطوم. وفي الثاني من شهر يوليو عام ١٩٧٦ تحركوا بقيادة الضابط المتقاعد محمد نور سعد ليستولوا على بعض المواقع العسكرية، قل أن تستردها القوات المسلحة، في حركة أطلق عليها نظام النميري حركة (المرتزقة). وكان من نتائج تلك الحركة، أنها كشفت للطرفين المصطرعين أنه ليس بمقدور أي منهما أن يحسم الصراع عن طريق القوة مما ألجأهما إلى الحوار فالمصالحة في عام ١٩٧٧م.

شكّلت المصالحة نقطة تحول نوعي في نشاط الحركة وتوجهاتها، إذ تيقنت أنه ليس بمقدورها أن تعتمد على التحالف مع القوى السياسية التقليدية في إنفاذ إستراتيجيتها، وأنّه يلزمها أن تستقل بأمرها، وهو ما قامت به فعلاً حين مضت بمفردها في المصالحة والمشاركة مع نظام نميري إلى أن انقلب عليها بعد إعلان تبنيه أحكام الشريعة الإسلامية بعامين. ففي مارس من العام ١٩٨٥م أودع النظام قادتها السجون بعد أن وصفهم (بإخوان الشياطين) واتهمهم بالتدبير للإطاحة به. لكن النظام لم يلبث أن ذهب نتيجة انتفاضة رجب/ ابريل في العام نفسه لتبدأ –بعد عام من الحكم الانتقالي– الفترة الديمقراطية الثالثة وتبدأ معها الحركة الإسلامية مرحلة جديدة من نشاطها استثمرت فيه مخزونها من الخبرة ونتائج مجهوداتها التي بذلتها إبان فترة المصالحة، سيما الأعوام التي شهدت إعلان تبني تطبيق الشريعة الإسلامية. واتسعت واجهتها التي اتخذتها هذه المرّة – الجبهة الإسلامية القومية – لتستوعب قطاعات عريضة من المجتمع السوداني. و لم يقتصر أمرها على أهل الشمال، بل انتظمت فيها قطاعات مقدرة من أهل جنوب البلاد، وربما كان ذلك بعض ما تميزت به الحركة عن سائر القوى السياسية في السودان

في ذلك الوقت.

بعض ما اتسمت به تلك الفترة هو أن القوى السياسية الأخرى تحرّت أن تتحد هذه المرة بسبب من دفع اليسار في مواجهة الحركة الإسلامية فوسمتها بالسدانة لنظام مايو. وكما عزلت الحركة الإسلامية اليساريين مرتين، مرة حين أقصتهم من الجمعية التأسيسية والحياة السياسية وعطلت نشاطهم العلني نتيجة زلة أحد منسوبيهم في الستينيات، وأخرى حين اشترطت عدم إشراكهم في الجبهة الوطنية المعارضة لنظام النميري، فقد تمكن اليسار هذه المرة من تأليب القوى السياسية لمعاداة الحركة الإسلامية ونجح في حشدها لمنازلة زعيم الحركة وقائدها في دائرة انتخابية أفلح التحالف من خلالها في حجبه عن الوصول إلى الجمعية التأسيسية نائباً.

بيد أنّ الحركة، التي لم تفلح في إدخال زعيمها للجمعية التأسيسية، أظهرت تميزاً في الحملة الإعلامية والتعبوية وأثبتت النتيجة العامة للانتخابات مدى التطور الذي حدث لها حين تجاوزت عضويتها في البرلمان الخمسين عضواً بينهم ما يقرب من الثلاثين أتوا من دوائر الخريجين، كما أظهرت الحركة تفوقاً ملحوظاً في دوائر العاصمة القومية. لكن كسب الحركة الذي جعلها ثالث قوة سياسية بعد حزب الأمة والاتحادي، لم يشفع لها فأقصيت عن المشاركة حين شكلت الحكومة الأولى، واستمر حجبها و لم تشارك إلا في عام ١٩٨٨م في أعقاب خلاف بين الحزبين الكبيرين. وكانت ردة الفعل والهجوم على الحركة الإسلامية هذه المرة قد تجاوز القوة السياسية إلى مشاركة القوات المسلحة من خلال مذكرة شهيرة تضمنت تحذيراً أو ما يشبه التهديد لرئيس الوزراء، وكانت النتيجة إقصاء الحركة الإسلامية من المشاركة في السلطة عقب ائتلاف لم تمتد فترته طويلاً.

كانت روح الإقصاء التي تعاملت بها القوى السياسية الأخرى بعض دواعي لجوء الحركة إلى التفكير الجاد في اتخاذ نهج غير ديمقراطي لبلوغ السلطة، وإن لم تكن الداعي الوحيد لذلك. فقد ظهر للحركة أن محاولات الإقصاء ليست مقصورة على القوى السياسية المحلية، وإنما تجد دعماً من أنظمة وقوى سياسية خارجية، الأمر الذي جعل الحركة تفكر في كيفية حماية نفسها ومشروعها، فكان أن قررت الاستيلاء على السلطة عن طريق الانقلاب الذي شهده فجر الثلاثين من يونيو عام ١٩٨٩م، لتنتقل الحركة بذلك إلى مرحلة جديدة تماماً من عمرها وتجربتها السياسية، ولتكتشف الحركة أنها أمام تحديات ربما لم تهيئ

نفسها لمواجهتها بما فيه الكفاية.

لم تأت الحركة إلى السلطة عن طريق ثورة صاخبة، كما هي الحال في التجربة الإيرانية، بل عن طريق انقلاب اشترك في تنفيذه بضع مئات من المدنيين والعسكريين على السواء، وإن بدا، تقيةً، أنه انقلاب عسكري محض نفَّذته المؤسسة العسكرية، وهو تدبير قصد منه تأمين النظام لأيامه الأولى وعدم استفزاز القوى الخارجية بالدرجة الأولى تحسباً لردة فعل قد تأتي على النظام وهو بعدُ وليد، ومهما يكن من أمر فقد تكشفت حقيقة أن الحركة الإسلامية من خلف النظام ولكن بعد أن وطدت أقدامها وأحكمت سيطرتها علي مقاليد الحكم.

لجأت الحركة الإسلامية، في واقع الأمر، إلى جملة من التدابير لفعل ذلك، ليس أقلها تعبئة الجماهير لمناصرة «ثورة الإنقاذ»؛ الاسم الذي اتخذته الحركة الإسلامية لعملية استيلائها على السلطة، سيما على صعيد الأمن والذي كان أكبر مهدداته نشاط حركة التمرد في الجنوب.

هناك جملة من التحديات تجابه النظام القادم إلى السلطة حديثاً، وتحدد كيفية التصدي لتلك التحديات وجهة النظام وربما مصيره إلى حد كبير[١٨]. وبالنظر إلى تجربة الحركة الإسلامية في السودان، أو ثورة الإنقاذ الوطني، فقد اضطرت القوى المعارضة التي ألجأها الإقصاء إلى توحيد جهودها إلى جانب جهود حركة التمرد في الجنوب، يضاف إلى ذلك المسألة الاقتصادية وعملية التغيير الاجتماعي، هذا على الصعيد المحلي. أما على الصعيد الخارجي فقد تمثلت التحديات في الحصار الاقتصادي من قبل دول الجوار العربي، ودعم دول الجوار الأفريقي لحركة التمرد والمعارضة عموماً، والضغوط التي مارستها الدول الغربية على النظام بدعم التمرد من ناحية، واستصدار القرارات التي تدين السودان من مجلس الأمن والمنظمات المعنية بحقوق الإنسان من ناحية أخرى، والتضييق الدبلوماسي من ناحية ثالثة. بل بلغ الأمر درجة الاعتداء المباشر حين ضربت أمريكا مصنع الشفاء للأدوية بالخرطوم في العشرين من أغسطس ١٩٩٨م إبان حكومة الرئيس الديمقراطي بيل كلنتون. هذه التحديات التي واجهتها الحركة بعد انتقالها إلى السلطة كانت لها

١٨. سليمان حامد أحمد، الحركة الإسلامية في السودان: تجربة الانتقال إلى السلطة (١٩٨٩م –٢٠٠١م) رسالة دكتوراة غير منشورة، ص ٩٤ وما بعدها.

آثارها البالغة على مسيرتها من بعد.

كسائر القادمين إلى السلطة عن طريق الانقلاب أعلنت حركة الإنقاذ جُملة تدابير أقصت بموجبها القوى السياسية الأخرى لتجد تلك القوى نفسها في خانة معارضة النظام، وتضاف إلى التحديات التي تجابه الثورة الجديدة. ولئن سعت بعض القوى السياسية إلى التنسيق مع حركة التمرد الجنوبية وتوحيد جهودها معها في مجابهة النظام لتصبح جبهة المعارضة تحدياً عظيماً، فإن ذلك لم يكن التحدي الوحيد، بل ربما لم يكن هو التحدي الأهم، فقد تعرضت الحركة الإسلامية لتحدي الانتقال من الحركة إلى الدولة، بمعنى عملية بناء النظام السياسي الذي من شأنه أن يستوعب الجماهير ويفسح لها المجال للمشاركة في السلطة التي كان الأمر يقتضي بسطها بعد قبض، فاتخذت واجهة جديدة هي المؤتمر الوطني، وقد سبقت ذلك بتفكيك بنائها التنظيمي السابق، وهي خطوة كان لها ما بعدها. وُوجهت الحركة بتحديات جمّة في ذات الوقت الذي كانت تحاول فيه التكيُّف السياسِي مع الواقع الجديد، إذ انتقلت إليها مسؤولية النهوض بوظائف الدولة والإصلاح العام، وكان الواقع الاجتماعي، والواقع الاقتصادي المتردي بحاجة إلى الكثير من الإصلاح، يضاف إلى ذلك تحدي إنفاذ الشريعة في واقع المجتمع السوداني وهي محور رئيس في برنامج الحركة، وكذلك تحدي تجربة الحكم الفيدرالي باعتباره الخيار الأمثل لاستيعاب اتساع رقعة البلاد والتعددية والتنوع اللذين تذخر بهما. وفوق هذا وذاك برز التحدي الخارجي للنظام بعد أن أسفر عن هويته، إذ ابتدرته القوى الإقليمية والدولية بوضع العوائق أمامه، ومارست عليه شتى أنواع الضغوط الاقتصادية والسياسية والأمنية.

مضت الحركة في مساعيها لتجاوز مرحلة العسكرية القابضة إلى مرحلة بسط السلطة وإشراك القوى السياسية الأخرى في العملية السياسية، أي العودة إلى الديمقراطية باعتبارها الأصل، وقد كان ذلك ضرورياً حينها لاستقرار البلاد، بعد أن بدأت الضغوط تتكثف على النظام، واتخذ دعم المعارضة مدخلاً لذلك. لكن الأهم من ذلك أن نهج الحركة كان يقتضي تلك العودة إلى الديمقراطية وإن كانت بعض بوادر المقاومة لذلك التوجه قد بدأت تسفر عن نفسها سيما بعد إعلان حل مجلس قيادة الثورة، رمز هيمنة المؤسسة العسكرية، حينما كانت الأمور في مبتدئها.

بينما الحركة تجهد في التصدي للتحديات الخارجية، كانت عوامل تحدياتها

الذاتية تتنامى، وقد بلغت ذروتها بعد إقرار دستور عام ١٩٩٨م القاضي بالعودة إلى الديمقراطية من خلال ما عرف بالتوالي السياسي. ولعل العلامة الفارقة في ذلك كانت مذكرة العشرة، وهي مذكرة قدمت لهيئة شورى الحركة من قِبَل عشرة من أعضائها تضمنت مقترحات من شأنها إدخال تعديلات جذرية علَى علاقات الحركة التنظيمية سيما ما يلي علاقة الدولة بتنظيم الحركة، وقد أتت تلك المقترحات في إطار التساؤل الذي كان يفرض نفسه بإلحاح وهو: هل الحكومة التي تدير الدولة هي حكومة الحركة، أم أن المؤتمر الوطني -الواجهة الجديدة- هو حزب الحكومة الذي تحكم البلاد عبره؟

لقد كشفت مذكرة العشرة عن عمق التحديات الداخلية للحركة الإسلامية، ثم انتقلت المسألة إلى المؤتمر الوطني العام باعتباره ذروة سنام التنظيم السياسي ومنتهى سلطته، فكان الرد على مضمون مذكرة العشرة بالرفض، بل بإقصاء الذين تبنوها من المستويات التنظيمية التي مكنتهم من فعل ذلك. وخلال انعقاد المؤتمر العام برز ما يمكن أن نطلق عليه تيار المعارضة لما احتوته مذكرة العشرة في مواجهة مجموعة مذكرة العشرة وما تمثله من توجُّه. ولئن بدت مذكرة العشرة داعمة لرئيس الجمهورية في مواجهة الأمين العام للحركة، فإن التيار الذي برز في المؤتمر كان يمثل دعماً للامين العام في مواجهة رئيس الجمهورية، ومنذئذ لم تعد الأمور بيد أيٍّ من الرمزين، و إنما صار هناك تياران، وبدأ الاصطفاف إلَى هذين التيارين لا يخلو من تطرُّف[١٩].

الساحة الجديدة التي انتقل إليها الخلاف هي المجلس الوطني حين طرحت تعديلات دستورية تعبر عما انتهى إليه المؤتمر الوطني العام من توجهات جديدة. وكانت نتيجة الإصرار على المضي باتجاه إنفاذ تلك التعديلات من خلال البرلمان مع تحفظ الحكومة عليها هي أن أعلن الرئيس حالة الطوارئ وحل البرلمان. وبعد حين، وفي اتجاه التصعيد نفسه، ذهب الرئيس إلى أبعد من ذلك حين أعلن تجميد الأمين العام ومساعديه. وهكذا بدأت الأمور تفلت من قبضة الحركة الإسلامية، وصار تيار الأحداث هو الذي يسوقها، أي أنها لم تعد توجه الأحداث وفق إرادتها كحركة موحدة.

١٩. المرجع السابق، ص ٤٢٠.

مضت الأزمة في اتجاه التصعيد من طرفيها، وتعددت المبادرات الداخلية والخارجية في محاولة لاحتوائها، لكن الأزمة كانت قد تخطت الطور الذي يمكن أن يُحتوى، ومضت إلى منتهاها، ولم يكن منتهاها سوى افتراق الحركة إلى فرقتين احتفظت إحداهما باسم المؤتمر الوطني وهي التي ظلت ممسكة بزمام السلطة والحكم، وامتازت الأخرى باسم المؤتمر الشعبي، الذي انحاز إلى صفوف المعارضة.

لم ينته الأمر عند هذا الحد، بل ظل التصعيد هو الطابع السائد في العلاقة بينهما، وأصبح كلا الطرفين يتحين الفرص للكيد للطرف الآخر، أو لاستفزازه. ونتيجة مذكرة تفاهم وقعها المؤتمر الشعبي مع الحركة الشعبية جردت الحكومة أسلحتها كافة للنيل من الشعبي، فأودعت الأمين العام الحبس بعد حملة إعلامية شرسة بلغت حد المطالبة بإعدامه! ومنذئذ ظل أمين الحركة يتقلب في السجون لبضع سنين قبل إطلاق سراحه، وظلت عضوية الشعبي تتعرض للتضييق والملاحقة والحبس، وظل الشعبي يتصيد أخطاء النظام ويكشفها للملأ بينما اعتمد النظام وأجهزته الأمنية تحين الفرص للنيل منه، ولم ينتبه الفريقان إلى أن ما كانا يفعلانه هو خصم عليهما معاً، ولم يعودا يدركان أنهما يمثلان الحركة مجتمعين وإن اجتهد كل منهما لنفي تمثيل الآخر للحركة وأهدافها، لأن المراقبين لا يميزون بين هذا وذاك.

تعددت الدواعي[٢٠] التي ساقت الحركة نحو نهاية كتلك. فعلى الصعيد الداخلي أشكل على الحركة أن تعبر عن مفاهيم مثل البيعة والشورى، والمواثيق والعهود، والولاء والطاعة، والحريات والديمقراطية، والعدل والمساواة، والمشاركة في السلطة من خلال ممارستها التي طال عهد المسلمين بها وانقطع لقرون خلت بنماذج التعبير عنها. هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل فإن حل مؤسسات الحركة السابقة قبل إيجاد البديل أفقدها المرجعية وصفة المؤسسية التي تُعلي من شأن أي جماعة حين توجد، وتتدنى أي جماعة حين تفتقدها وتجنح نحو الفردانية.

كذلك فإن اتخاذ المؤسسة العسكرية معبراً للسلطة أفرز أكثر من تعقيد، منها

٢٠. المرجع السابق، انظر الفصل الخامس: الاختلاف الداخلي والافتراق ص ص ٣٨٤– ٤٦٥.

أن المؤسسة العسكرية قد صيغت بطريقة لها تأثيرها على منسوبيها وطرائق تفكيرهم، وهو أمر لم تحسن الحركة تقديره. كما أن العبور من مرحلة الانقلاب والقبضة العسكرية إلى بسط السلطة وإتاحة الفرصة للآخرين للمشاركة شكلت عقبة كان من العسير تخطيها، الأمر الذي لم تتحسب له الحركة هو الآخر. هذا ما كان من داخل الحركة كتنظيم والنظام الحاكم المتمثل في مؤسسات الدولة بعد أن خضع لها. لكن حملات المعارضة بعد أن وحَّدت الكثير من مواقفها، والضغوط الخارجية التي تعرض لها نظام الإنقاذ على الصُّعُد كافة قد ضربت بسهمها في الدفع بالحركة نحو الخلافات والأزمة التي أفضت إلى انشطارها إلى شطرين. وفي كل الأحوال فإن تلك كانت هي النتيجة التي انتهى إليها أمر الحركة، وأيّاً كانت الدواعي التي أدت بالحركة الإسلامية إلى ذلك الوضع المعقد، فإن النتائج التي ترتبت عليه كانت غاية في السوء، حيث اتخذت عضوية الحركة موقفين متناقضين سيما على مستوى القيادة، وشاب الوضع في بداياته الكثير من الإبهام بالنسبة إلى العضوية، وانتهى بها إلى اتخاذ مواقف سالبة إلى حد كبير.

لقد اتخذ نفر من العضوية موقف المتفرج على الأحداث، بينما انتظمت قطاعات منها تحت لافتة الحركة الإسلامية دون أن يكون لها سهم يذكر في مجريات الأحداث. أما على الصعيد الخارجي فإن ما آل إليه أمر الحركة الإسلامية في السودان التي كانت تمثل محط أنظار الحركات الإسلامية، والتي علَّقت على نجاحاتها الآمال العظام، سيما أنها ابتدرت عهدها بمساع حثيثة بتوحيد القوى الحية في العالم العربي والإسلامي؛ إسلاميّها وقوميّها، مِّن خلال جمعها تحت مظلة المؤتمر الشعبي العربي والإسلامي، قد مثل ما آل إليه أمر الحركة خيبة أمل للجميع، وشوه صورة الحركة الإسلامية في نظر الكثيرين منهم.

يصف د. غازي صلاح الدين، نتائج الأزمة التي ضربت الحركة بقوله: «فالفتنة قد أصابت الحركة في صورتها ومصداقيتها، فما عاد خطابها مقنعاً لمن تجاوبوا مع تجربة حكمها كما لم يتجاوبوا مع أي تجربة أخرى، وتناقص السند الشعبي والكسب بصورة مقلقة في القطاعات الحية والقيادات المتجددة كالطلاب والشباب والفئات والنساء، وكان نتيجة ذلك ضعف سلطان الحركة المعنوي، الأمر الذي جرّأ الآخرين على الهجوم على تراث الحركة دون أن يتجرأ أيٌّ من أبنائها للدفاع عنها. أما علاقات الحركة الخارجية فقد وهنت وخاب الرجاء في نموذجها، فتراجع -نتيجة لذلك- السند الذي كانت تجده في المنطقة العربية

والإسلامية، وانقطع تواصلها مع قادة التيار الإسلامي الذين كان انقطاعهم تعبيراً عن احتجاج صامت عن عجز الحركة عن أن توحد صفوفها»[٢١].

إذا كانت الحركات الإسلامية تواجه تحدي الأنظمة فضلاً عن تحدياتها الذاتية داخلها، فإن الحركة الإسلامية في السودان، بعد الخلاف وما ترتب عليه، قد تورطت في إشكالية أنها غدت تمثل الطرفين في آن معاً. فهي من ناحية تمثل النظام الذي تقع عليه الضغوط من قبل الخارج المعادي للحركة الإسلامية، وهي من ناحية أخرى الحركة التي يشكل النظام عقبة أمامها. والمفارقة أنها في الوقت ذاته الذي تطالب فيه بمقاومة الضغوط الخارجية كنظام، عليها أن تقاوم النظام الذي تقع عليه الضغوط فيمارس عليها التضييق ضمن فئات المجتمع الأخرى، لأنه مطلوب من النظام أن يتصدى للجماعات الإرهابية وكل ما يمت إليها بصلة. وقد كان لبعض تلك الجماعات الموسومة بالإرهاب لاحقاً، ورموزها صلة وثيقة بالحركة الإسلامية في السودان يوماً ما، كما هو معروف. فقد مكث أسامة بن لادن بعض الوقت في السودان وغادره في عام ١٩٩٦م بعد أن أسهم في عدد من المشروعات التنموية وشارك في بعض الأنشطة الاستثمارية الأخرى.

لقد اتُخذ من وجود تلك الجماعات تُكأة، سيما بدواع من المحاولة الفاشلة لاغتيال الرئيس المصري محمد حسني مبارك في عام ١٩٩٥م، وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر في مراحل لاحقة، لممارسة الضغط على أجهزة النظام لتبذل غاية وسعها وتوظف ما لديها من خبرات سابقة بتلك الجماعات الإسلامية، وبخاصة جماعة بن لادن باعتبارها المهدد الرئيس للأمن ورمز الإرهاب الذي جردت له الحملة الإرهابية المعروفة، لتوظف ذلك كله في دعم الحملة على الحركات الإسلامية التي يشنها النظام الدولي بدعوى محاربة الإرهاب.

لم يعد نتيجة هذا الوضع المعقد، بمقدور المؤتمر الشعبي أن ينفي علاقة ما أو قدراً من المسؤولية التي تقع على الشق الحكومي في نظر الرأي العام، كما أنه ليس في مقدور الطرف الممسك بالسلطة نفي تهمة انه ذو علاقة بالحركة الإسلامية ويخضع بالتالي لمعايير الغرب في التعامل مع الحركات الإسلامية في إطار الحملة على الإرهاب، وقد سبق أن ضربت الصواريخ الأمريكية مصنع الشفاء للأدوية

٢١. المرجع السابق، ص ٤٥٩.

في قلب الخرطوم بمبررات ثبت أنها زائفة. وفوق ذلك فإن الشق الحكومي يبقى خاضعاً لما عرفت به سائر الأنظمة العربية كونها تضطهد مواطنيها وتضيق عليهم. لكن الحركة مجتمعة بشقيها، تظل متهمة بالتقصير في العناية بالإنسان في بلدها لأن ترجمتها لما ظلت تحدِّث به الناس من مقاصد الشرع، وهو ما يقتضي حسن السياسة بتحقيقه، لم تكد تعبر عنه ممارسات الحركة من خلال إدارتها لمؤسسة الدولة وتولي السلطة وشؤون الحكم فيها، وإلا فإنه لم يظهر أثر لتوفير الضروري من أساسيات الحياة وحاجياتها، دعك عن تحسينياتها والتي تعني الرفاه، رغم تدفق البترول وتنامي الدخل القومي الإجمالي.

فما تزال الشكوى من تدني مستوى الخدمات الضرورية، وتباطؤ التنمية، وتدهور أحوال الناس المعيشية في ازدياد في غالب البلاد، وما يزال عدم الاستقرار وانفلات الأوضاع الأمنية هو الغالب من مناطق التماس بين الجنوب والشمال. أما في دارفور فإن الوضع قد بلغ حد الأزمة، مما جلب على البلاد الكثير من الضغوط والتدخلات، فضلاً عن النتائج المباشرة للاقتتال بين الحركات المسلحة والقوى النظامية الذي خلّف الآلاف من القتلى ومئات الآلاف من النازحين واللاجئين، فتعطلت نتيجة ذلك مساهمة القطاع الأكبر من مواطني الإقليم في الإنتاج، وحل النزاع والاحتراب بين مجموعاته السكانية محل الانسجام والتماسك في نسيجه ا لاجتماعي.

وحجة عامة الشعب السوداني في أن الحركة بشقيها تتحمل ما يحدث له، هي أنه إذا كان الشق الذي غادر السلطة لا يباشر مهام السلطة والحكم اليوم، فهو مسؤول عن كونه الأصل في قدوم الحركة مجتمعةً إلى السلطة، وبالتالي هو مسؤول عن نتائج ما ترتب عليها، وفي الأمر من وجوه المنطق الكثير.

لقد أخفقت الحركة الإسلامية في السودان في مهمة رئيسة نجحت فيها حركات غيرها، هي مهمة الحفاظ علي تماسكها، فالحركة الإسلامية في إيران رغم ما تعرضت له من تحديات في مبتدأ أمرها بعد أن انتقلت إلى السلطة عن طريق الثورة، استطاعت أن تلملم أطرافها وتحافظ على تماسكها في مواجهة التحديات من خارجها، والحركة الإسلامية في تركيا انتقلت إلى السلطة في هدوء عن طريق الديمقراطية وهي تثبت كل يوم أنها تخطو إلى الأمام وهي تحافظ على تماسكها رغم ما حدث لها من خلاف. أما الحركة الإسلامية في السودان فأقل ما منيت به أنها فقدت وحدتها وتماسكها.

مستقبل الحركات الإسلامية:

إن رؤية الحركات الإسلامية لغاياتها وأهدافها وقدرتها على التعبير عنها في الواقع تتحكم في مستقبلها إلى حد كبير[٢٢] إلى جانب عوامل أخرى قد تستجد. فجراهام فولر مثلاً، يرى أن ثمة جملة من العوامل التي يمكن أن تحدد مستقبل الحركات الإسلامية: منها تأثير الأفكار الغربية في انحسار الدين عن الحياة العامة وحصره في خصوصياتها، واتساع دائرة الحريات الشخصية، وسيطرة العلمانية والمادية الغربية ومذهب المتعة واللذة على شعب الحياة، وتعالي أصوات الأقليات والصراع بين حقوقها وحقوق الأغلبية، وازدياد مشاعر العرقية والطائفية والمطالبة بحقوقها، وتضخم العولمة وهيمنة الدول العظمى على الأمور كلها[٢٣].

وواقع الأمر أن العوامل التي أشار إليها فولر لا تحدد مستقبل الحركات الإسلامية وحدها وإنما تحدد مستقبل المنطقة بأسرها لأنها عوامل تتعلق بالهوية، والاستقرار، والتحرر من الهيمنة من الاستعمار الجديد في ظل الطغيان الغربي ووجود الشركات العابرة للقارات. لكن فولر يرى، مع ذلك، إمكان وصول الحركات الإسلامية إلى السلطة في عدد من البلدان مثل مصر واليمن وباكستان، مع تحقيق بعض المكاسب رغم التحديات العظام والعقبات الجمة التي تعترضها سيما في مجال الاقتصاد والتنمية عموماً. لكن فولر يخشى على الحركات الإسلامية أن تقع فريسة الانشغال بردود الفعل الوقتية والمعارك الجانبية التي قد تستنزف جُلَّ جهودها ومواردها، وتصرفها عن غاياتها الكبرى وأهدافها البعيدة ومشاريعها الأهم، ويرى أن المحك الحقيقي لاختبار الإسلاميين هو فخ السلطة التي إن فشلوا فيها كانت السم الزعاف الذي يميتهم، ويستأصلهم، ويخلص إلا أنه «لا شيء يمكن أن يظهر الإسلاميين بأسوأ صورة من تجربة فاشلة في الحكم»[٢٤].

أما محمد تقي المدرسي[٢٥] فيرى أن ثمة قضية تعتبر هي الأساس في التعامل مع المتغيرات، تلك القضية هي وعي الذات الذي يعتبر طريقاً إلى وعي التحولات

٢٢. د.عبد الوهاب الأفندي: الحركة الإسلامية ومعضلة الاستقرار في السودان، القدس العربي ٢٠/١/٢٠٠٤م. مقال منشور بموقع القدس العربي.

٢٣. د. بسطاوي محمد خير، مراجعة كتاب فولر، مرجع سابق.

٢٤. المرجع السابق.

٢٥. عبد الغني عباس، تطلع أمة، دار محبي الحسين، موقع المدرسي .
www.almodarresi.com/books/24/index.htm

الدولية وما يجري من أحداث عموماً، وأكد على رفض نمطين من التعامل أولهما: الانغلاق على الذات، ورفض تبديل الإستراتيجية السابقة، بحجة الاستمرار على ذات الثوابت الموضوعة سلفاً، وثانيهما: الانفتاح على الأحداث الجديدة بصورة تنسي الذات والمنطلقات والأهداف. ومخاطر ذلك الإفراط هو أنه سيؤدي إلى ذوبان الحركة وتلاشيها مع هذه التحولات العميقة، بل وسوف تغدو جزءاً من الواقع ليس لها فاعلية ولا تأثير مستقل. وتأسيساً على ذلك فإن الحل الأصوب والأقوم في تقديره للتعامل مع المتغيرات الدولية، هو أن تجري الحركات الإسلامية دراسة متوازنة للذات، من أجل إعادة مراجعة الأهداف والمنطلقات والمبادئ والتطلعات التي على أساسها تشكلت هذه الحركات. أما المرحلة التي تلي ذلك فهي وضع الشروط الموضوعية للظرف الزماني في الاعتبار، ومن ثم إجراء موازنة دقيقة بين دراسة الذات ودراسة الواقع، وعلى أساس من ذلك توضع إستراتيجية تراعي المنطلقات والأهداف من جهة، ولا تغفل عما يجري من تطورات في البيئة المحيطة بالحركة.

وعلى ضوء وعي الذات أولاً يرى المدرسي أن تتعامل الحركات الإسلامية مع التغيرات الجديدة في عالم اليوم وفق إستراتيجيات أربع:

الأولى: أن تكون للحركات الإسلامية اهتمامات عالمية، في ظل النظام الدولي الجديد الذي تمتد أياديه إلى كل مناطق العالم. وكل حركة تبتعد عن إطارها العالمي تفقد عمقاً إستراتيجياً يسندها حال الأزمات ويعزِّز قوتها وقت الانتصارات.

الثانية: بما أن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن الاقتصاد فلا بد للحركات الإسلامية من العناية بالمسألة الاقتصادية، تفكيراً في المسائل الحقيقية التي يعانيها الاقتصاد العالمي، وتوضيحاً لمعالم الإقتصاد الاسلامي بما يناسب العصر.

الثالثة: إظهار العناية بالإعلام الإسلامي، سيما في ظل التطور الرهيب الذي طرأ على وسائل الاتصال الإعلامي، ولا بد من تجديد الخطاب الإعلامي الإسلامي على الصُّعُد كافة بحيث يبدو منسجماً مع تطور الفكر والثقافة العالميين.

الرابعة: أن تظهر الحركات الإسلامية بصورة البديل الحضاري للأنظمة المعاصرة، وأهمية ذلك تكمن في أن الحركة الإسلامية بعد أن حققت نجاحات في بعض المناطق كما في إيران، مثلاً، عليها أن تضرب المثل بتحقيق نجاحات في بلدان أخرى. وهي مسألة تتعلق بالتحديات الذاتية الواقعة في إطار فكر الحركة ومفاهيمها، وأهمية وعي الذات لا جدال حولها، وكذا الحال بالنسبة لمراعاة

الظرف الزماني والبيئة المحيطة، وبالتالي فإن الاهتمامات العالمية وإظهار العناية بالاقتصاد والإعلام وتطوير وسائله ومضمونه وظهوره بصورة البديل أو ضرب المثل تعد أموراً ضرورية في ذاتها.

لعله من الوعي بالذات إدراك ما في مصادر المعرفة التي تستند إليها الحركات الإسلامية من مفاهيم وقيم تحكم سير الحياة الإنسانية عامة، ومنها مفهوم المدافعة في ظل الحديث عن صدام الحضارات ونهاية التاريخ التي يجهد أصحابها أن يجعلوا منها مرجعية لمسيرة تاريخ المجتمع البشري. فالمدافعة سنة من السنن الاجتماعية بين أمم الأرض التي تشكل المجتمع الإنساني، ونظرة عجلى إلى تاريخ المجتمع البشري تكشف أنواع وأشكال المدافعة التي جرت بين مكوناته من الجماعات، فالأمم. ولئن لم يوثق التاريخ كل تلك الوقائع فإن أمثلة منتقاة منها قد وثق لها بإحكام من خلال النص القرآني مع الإشارة إلى دوافع الصراع ودواعيه والنتائج التي انتهى إليها الأمر بين كل من المتدافعين والعبرة المستخلصة من كل ذلك. ومضت المدافعة سنة بين البشر لأنها تعد ضرورة لإيقاف عدوان المعتدي وكبح جماح الظالم وطغيانه وإلا لفسدت الأرض(وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ)[٢٦]. ولأن القيم التي ميَّز بها الإنسان عما سواه في أعلاها العقل والحرية وطلاقة إرادة الناس ومشيئتهم ليعتقدوا ما شاءوا، وإذا اقتضى الأمر أن يتخذوا أماكن ورمزيات التعبير عن هذه المعتقدات فذلك شأن ينبغي أن يرعى ويحترم، وإذا اعتدى عليه معتد وجب عليهم مدافعته ورده(لَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا)[٢٧]. فليس من خيارات الحركات الإسلامية اعتزال ساحة المدافعة ومع مراعاة اتساع فارق القدرات بين الحركات الإسلامية من ناحية والأنظمة التي تناصبها العداء وتتسلط عليها، فضلاً عن قوى النظام الدولي الجديد التي تتهددها، وتحاصرها من كل صوب، من ناحية أخرى. إلا أنه ليس من شروط البقاء والاستمرار تكافؤ القوى بأي حال، وإنما شرط ذلك وضوح الأهداف والغايات ودرجة الإيمان بها وتوفر الإرادة للذود عنها، والاستعداد للتضحية والبذل من

---

٢٦. سورة البقرة: ٢٥١.

٢٧. سورة الحج: ٤٠.

أجلها. وليس للحركات الإسلامية من عذر أن لا تحقق الوعي بالذات لأنه من التحديات الذاتية التي تقع في الإطار الفكري والمفهومي وهو أمر يخصها، بيد أن الجوانب الأخرى للإستراتيجية التي اقترحها المدرسي تتطلب شروطاً يتعلق توافرها بالأنظمة القائمة في العالم الإسلامي والعربي الأمر الذي قد يجعل الحركات ترى أنه ليس بمقدورها أن تفعل شيئاً من ذلك ما لم تبلغ السلطة، مما قد يدفعها للتنازل للمشاركة في السلطة بشروط قد تقلل من شأنها وتضعفها وتبطئ من تحقيق الإصلاح الذي تنشده، أو يدفعها إلى تعجل الوصول إلى السلطة مما قد يجعلها تركب الصعاب، ما لم تتهيأ لذلك بما يناسبه. ويبقى المحك في أن تجارب بعض هذه الحركات في السلطة ليست مطمئنة بما فيه الكفاية، الأمر الذي يؤكد مخاوف فولر عليها. وتقف التجربة السودانية دليلاً على ملاحظته تلك، وإن كانت التجربة الإيرانية والتركية تقفان شاهداً على إمكان النجاح مما قد يرد الأمر إلى الكيفية التي وصلت بها كل من تلك الحركات إلى السلطة، وليس بلوغ السلطة نفسه هو سبب الإخفاق. وفي كل الأحوال تظل الحركات الإسلامية بحاجة إلى أن تتسع دائرة منسوبيها والمنعطفين إليها بصفة مستمرة، على أن توظف قدراتهم بإشراكهم في إبداء الرأي والفعل معاً، وإلى أن تجتذب ببرامجها، سيما الاجتماعية منها والخدمية، قطاعات أوسع من جمهور شعبها، ولا تقبل على الخوض في إدارة العملية السياسية إلا وفق رؤية مسبقة تستوعب بيروقراطية مؤسسة الدولة وآلياتها التي غالباً ما تشكل كابحاً أمام حركة القادمين إلى السلطة حديثاً.

خلاصة الأمر:

تواجه الحركات الإسلامية تحديات ثلاثة:

أولها: ذاتي يتعلق بالحركات نفسها، بمدى وعيها بذاتها وبالواقع من حولها واستعدادها لتحديد غاياتها وتقدير أهدافها واتخاذ وسائلها لتواكب مستجدات العصر دون أن تحيد عن أصولها ومنطلقاتها.

وثانيها: التحدي الذي تمثله الأنظمة الحاكمة في البلدان التي توجد فيها هذه الحركات وازدياد شعبية معظم الحركات ونجاح بعضها في بلوغ السلطة قمين بالطمأنة على مستقبل سائر الحركات إذا ثابرت على نهجها هذا، إذا استثنينا التجربة السودانية التي انتكست معها الحركة الإسلامية رغم بلوغها السلطة، ولا يقال الجزائرية أو الفلسطينية لأن الأولى أقصيت بتدبير غيرها، والأخرى تخضع لمحاصرة أعدائها من كل جانب.

أما التحدي الثالث فهو من تلقاء نظام دولي جديد يسخر كل قدراته العسكرية والاقتصادية والثقافية والإعلامية لفرض سطوته في إطار العولمة. وبقاء الحركات الإسلامية واستمرارها، رهين بمدى قدرتها على إدراك حجم هذه التحديات التي تحيط بها، والكيفية التي تتصدى بها لهذه التحديات إلى حد كبير، في إطار المدافعة كسنة اجتماعية من شأنها أن تمنع فساد الأرض وتبقي على صون كرامة الإنسان وإطلاق إرادته ليعمر الأرض التي استخلف فيها.

المشاركون

د.حسن الحاج علي أحمد

بكالريوس القانون، جامعة الخرطوم ١٩٨١م. ماجستير علوم سياسية، جامعة ميزوري – كولومبيا الولايات المتحدة ١٩٨٥م. دكتوراه علوم سياسية، جامعة شمال تكساس، الولايات المتحدة ١٩٩٢م. عميد كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية، جامعة الخرطوم. رئيس تحرير مجلة دراسات الإسلام والعالم المعاصر. صدر له: الانتخابات في السودان ، مع عوض السيد الكرسني وإبراهيم ميرغني ١٩٩٩م، خصخصة الأمن: الدور المتنامي للشركات العسكرية والأمنية الخاصة ٢٠٠٧م، مدخل إلى استخدام الإنترنت في البحوث الاجتماعية والاقتصادية ٢٠٠٨م، وعدد كبير من المقالات والبحوث المحكمة باللغتين العربية والإنجليزية بدوريات ومجلات محلية وإقليمية وعالمية.

أ. د. حسن مكي محمد أحمد.

مواليد ١٩٥٠م، دكتوراه في الدراسات الأفريقية. مدير جامعة أفريقيا العالمية، عضو بعدد من الهيئات والمجالس ورئيس تحرير مجلة (دراسات أفريقية). صدر له: السياسات الثقافية في الصومال الكبير– ١٩٨٦م، المشروع التنصيري في السودان، الحركة الطلابية السودانية بين الأمس واليوم، تطور أوضاع المسلمين الإريتريين، السيد أحمد بن إدريس الفاسي: منهجه في الدعوة وفكره السياسي، الثقافة السنارية: المغزى والمضمون، أوضاع الثقافة الإسلامية في جنوب السودان، حركة الإخوان المسلمين في السودان (١٩٤٤– ١٩٦٩) في عدة طبعات، الحركة الإسلامية في السودان: تطورها التاريخي وخطابها السياسي (١٩٦٩– ١٩٨٦م) ١٩٩١م، حركة البعث الإسلامي في إيران ١٩٩٠م.

د.رحمة عثمان محمد

الميلاد ١٩٦٥ . أستاذ مشارك– جامعة أم درمان الإسلامية. رئيس قسم مجلس شؤون الأساتذة جامعة أم درمان الإسلامية، رئيس قسم الأديان جامعة أم درمان الإسلامية، عضو مؤسس لمدارس القبس، مدير إدارة البرامج الأكاديمية بجامعة السودان المفتوحة. أشرف على رسائل ماجستير، وحضر عددا من المؤتمرات العلمية. له عدد من البحوث المنشورة بالمجلات والدوريات المحكمة.

أ.د. سليمان حامد أحمد

الميلاد: النهود ١٩٥٥م

عضو هيئة التدريس– جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية. له: الحزب الشيوعي ودوره في الحياة السياسية، وله تحت الطبع: تجربة الإسلاميين في السودان، الانتقال إلى السلطة ودواعي الانشقاق.

د. طارق أحمد عثمان

الميلاد: ١٩٧٠م

الوظائف: أستاذ التاريخ الأفريقي المشارك بجامعة أفريقيا العالمية.صدرت له عدة كتب منها: الطريقة الختمية في السودان. الطريقة السمانية في السودان. المسيحية في أفريقيا. حاج نور سيرته وحياته. واقع الدعوة الإسلامية في بلاد النوبة.

د. طارق محمد نور

الميلاد: العبيدية ١٩٦٤م، بكالريوس: جامعة الخرطوم– كلية التربية– قسم التاريخ، ماجستير جامعة إستانبول ٢٠٠٢م والدكتوراة جامعة إستانبول ٢٠٠٦م، رئيس قسم الدراسات الإسلامية بكلية الآداب جامعة الخرطوم. عمل معلماً بالمدارس الثانوية وكاتب سيناريو ومحرراً بالصحف ومتعاوناً مع أجهزة ومؤسسات إعلامية مختلفة، وله مشاركات في مؤتمرات وسمنارات بالداخل والخارج. له عدة كتب: المدن العثمانية في أفريقيا السوداء ٢٠٠٥م، وقوف حاكم دارفور علي دينار مع العثمانيين في مواجهة الإمبريالية في الحرب العالمية الأولى، إنهاء العهد التركي بواسطة الإنجليز، مجهودات الباحثين الأفارقة حول جروم.

د. علي صالح كرار

الميلاد: مدني ١٩٤٨/٥/٣م، كلية الآداب جامعة الخرطوم بكالريوس وماجستير، والدكتوراة من جامعة بيرجن بالنرويج عمل بدار الوثائق السودانية وتدرج حتى أصبح أميناً لها في الفترة من ١٩٧٣م حتى ٢٠٠٧م. عمل أستاذاً زائراً في جامعة بيرجن بالنرويج. يعمل حالياً أستاذ بجامعة النيلين كلية الآداب. أستاذ متعاون مع عدد من الجامعات، عضو في عدد من اللجان والمجالس القومية والإقليمية والدولية، له عدة مؤلفات باللغتين العربية والإنجليزية في مجال التاريخ والتصوّف الإسلامي والتوثيق والأرشفة.

الأستاذة فاطمة عمر العاقب

الميلاد: ١٩٧٤م، محاضر بجامعة الزعيم الأزهري، لها مجموعة من أوراق العمل قُدِّمت في مركز التنوير المعرفي وفي القاهرة وجامعة الزعيم الأزهري وجامعة أفريقيا العالمية، لها تحت الطبع كتابان: الحركة الإسلامية الصومالية- الواقع والتحديات. العلاقات الأمريكية الأفريقية- دراسة حالة دول القرن الأفريقي.

د. قيصر موسى الزين

الميلاد: الأبيض ١٩٥٢م، أستاذ مشارك - جامعة الخرطوم، معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية، الإنتاج الفكري: أكثر من ٤٠ بحثاً منشوراً في مجلات محكمة و ٤ كتب.

د. محمد مجذوب محمد صالح

الميلاد: الباوقة ١٩٧٠م، ماجستير في الفلسفة السياسية- جامعة الخرطوم، دكتوراة في مناهج البحث العلمي- جامعة الخرطوم، أستاذ الفكر السياسي- جامعة النيلين، له سلسلة من المؤلفات بعنوان: (خطى نحو الإسلام) طبع منها العديد وله مجموعة تحت الطبع.

المعتصم أحمد علي الأمين.

الميلاد: أبو حمد ١٩٧١م. ماجستير العلوم السياسية، جامعة أفريقيا ١٩٩٩م. دكتوراه ٢٠٠٣م. رئيس قسم العلوم السياسية بمركز البحوث والدراسات الأفريقية، صحفي معترف في صحيفتي الرأي العام وألوان ١٩٩٥-١٩٩٧م، الإدارة السياسية بالتلفزيون ١٩٩٧- ١٩٩٨م. صدر له: من عوامل انتصار حزب الله على إسرائيل ٢٠٠٦م. العلاقات المصرية السودانية في صحيفة الأهرام ١٩٨٩- ١٩٩٨م)، وعدة أوراق منشورة في عدة دوريات علمية محكمة.

أ.د. مهدي ساتي

الميلاد: ١٩٤٥، الوظائف: نائب المدير للشئون العلمية والثقافية بجامعة أفريقيا، صدر له: مع الإسلام والثقافة العربية في السنغال. مؤسسات التعليم العربي والإسلامي في السنغال. من حضارات أفريقيا القديمة.